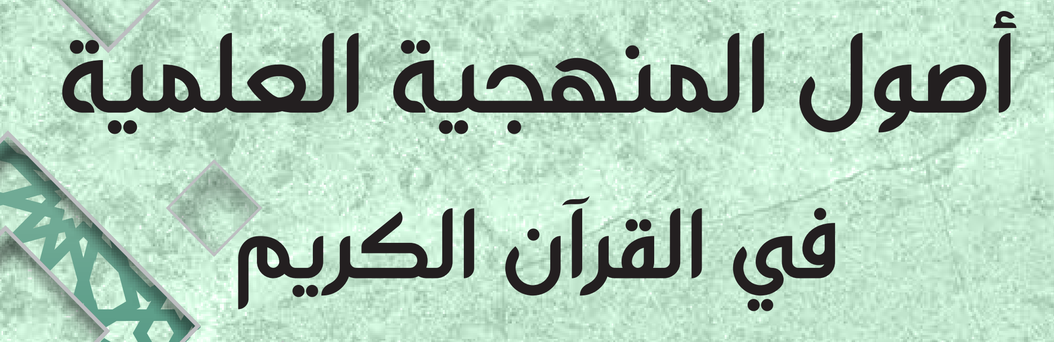


أصول المنهجية العلمية

في القرآن الكريم

رزان محمد صقال

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أُصُولُ ٱلْمَنْهَجِيَّةِ ٱلْعِلْمِيَّةِ

فِي ٱلْقُرْآنِ ٱلْكَرِيمِ

أُصُولُ ٱلْمَنْهَجِيَّةِ ٱلْعِلْمِيَّةِ
فِي ٱلْقُرْآنِ ٱلْكَرِيمِ

رَزَانْ مُحَمَّدْ صَقَّال



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/ ٢٠٢٤م

أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم
تأليف: رزان محمد صقال

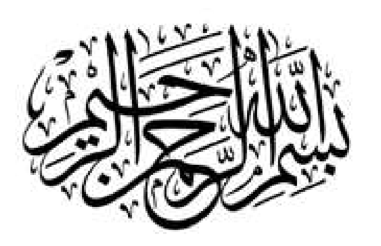
موضـــوع الكتـــاب: ١-أصول المنهجية. ٢- التربية المنهجية.
٣- منهج الاستدلال. ٤- القيم.
٥- التفكير المنهجي في القرآن الكريم. ٦- نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا).

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٤٦-٣

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٣/٨/٤٣٢٣)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org



المحتويات

المقدمة ٩

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي ٢١

أولاً: المنهج والمنهجية وأهم المفاهيم المرتبطة بها ٢١

ثانياً: مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم خصائصه ٣٣

الفصل الثاني: أصول التفكير المنهجي في القرآن الكريم ٤٥

أولاً: العقل وتحرير منـزلته من الوحي ٤٨

ثانياً: الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية ٧٦

الفصل الثالث: مبادئ السلوك المنهجي في القرآن الكريم ١٠٣

أولاً: التربية المنهجية على القيام للحق ١٠٤

ثانياً: السلامة من اتّباع الهوى وتكامل القيم في المنهجية القرآنية ١١٩

الفصل الرابع: أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم ١٤١

أولاً: أهمية الدليل في القرآن الكريم ١٤٢

ثانياً: منهج الاستدلال في القرآن الكريم ١٦١

ثالثاً: دليل المعجزة ومكانتها من المنهجية القرآنية ١٧٤

الخاتمة ١٨٥

المراجع ١٩١

الكشاف ٢٠٥

المقدمة

تمثل قضية المنهجية الأساس الأهم في البناء المعرفي وقيام الحضارة؛ لأنها ترسم الطريق السديد أمام العقل للوصول إلى الحقيقة والعلم، ولما كان القرآن الكريم يقدّم نفسه للإنسانية كتابَ هدايةٍ وإرشادٍ إلى الطريق المستقيم، فهو يقرّر بذلك أنه كتابُ منهجٍ، غايته إرشاد الإنسان إلى السبيل الأقوم في بلوغ الحق.

ورغم أهمية قضية المنهجية وجوهريتها، إلا أن الاهتمام بها في الدراسات الإسلامية بقي في الغالب محصوراً في إطار تأصيل مناهج العلوم الخادمة للقرآن الكريم، كأصول الفقه، وأصول التفسير، ومقاصد الشريعة، ونحوها. أو دراسة مناهج المدارس الفكرية والأعلام الذين برزوا في مختلف العلوم الشرعية، دون تجاوز ذلك إلى تأصيل المبادئ المنهجية الثاوية في القرآن الكريم والسنة النبوية وتفصيلها، الأمر الذي دفع العديد من الباحثين حديثاً[1] إلى التركيز على قضية المنهجية، وبيان ضرورة تأصيلها من مصادر الإسلام، ولا سيما القرآن الكريم، وَفْق رؤيةٍ كليةٍ موضوعيةٍ، تتجاوز الطريقة التجزيئية السائدة.

ولفهم ضرورة تأصيل المنهجية العلمية من القرآن الكريم لا بدّ بداية من تحليل مفهوم المنهج، اعتماداً على تعريفه بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في

---

(١) من الهيئات التي اهتمت بقضية المنهجية الإسلامية: "المعهد العالمي للفكر الإسلامي"، وذلك ضمن مشروعه "إسلامية المعرفة"، الذي جعل من أولوياته بناء رؤية إسلامية متكاملة في المعرفة والمنهجية الإسلامية، يمكن من خلالها التعامل مع القرآن والسنة والتراث الإسلامي والإنساني والواقع المعاصر. ومن الأسماء البارزة في هذا المعهد: إسماعيل الفاروقي، وطه جابر العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان، ومحمد عمارة، وفتحي حسن ملكاوي، ومنى أبو الفضل وغيرهم.

وقد تمّ تقديم العديد من الدراسات والأبحاث وعقد المؤتمرات في هذا الاتجاه، نذكر من بينها: "**حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**" لسيف الدين عبد الفتاح (٢٠٠٠م)، و"**دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية** حقل العلوم السياسية نموذجاً" إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (٢٠٠٠م)، ومبحث "**التفكير المنهجي وضرورته**" لفتحي حسن ملكاوي (٢٠٠٢م)، إضافة إلى كتاب "**معالم في المنهج القرآني**" لطه جابر العلواني (٢٠١٠م)، وغيرها.

العلوم، بواسطة طائفةٍ من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ".[١] فالمنهج يقوم على عناصر تتمثل في العقل، الذي يسلك طريق البحث؛ بهدف الوصول إلى الحقيقة، وَفْق قواعد تحكمه في كل علم من العلوم، وبناءً على أصول ينبغي الالتزام بها عند كل بحث، بحيث تحفظ العقل من الزيغ أو الضلال الذي قد يمنعه من الوصول إلى الحق. ومع اهتمام العديد من الدراسات بالبحث في هذه القضايا،[٢] إلا أنها ما زالت بحاجة إلى المتابعة والتأصيل، لا سيما في موضوع أصول المنهجية وعلم المناهج.

فالمناهج التي تختلف باختلاف العلوم، تشترك في جملة من المبادئ الأساسية والقواعد، التي تعمّ أغلب مناهج البحث العلمي، وتختص المنهجية أو علم المناهج بتحديدها والكشف عنها، وذلك من خلال التعميم، واستخلاص الخصائص العامة للمناهج المتّبعة في مختلف فروع العلم؛ لتصوغ منها المنهج العقلي العام المتبع في البحث عن الحقيقة.[٣]

فالمنهجية تمثّل حلقة وصل بين النموذج المعرفي والمناهج التطبيقية، وإذا كان لكل نموذج معرفي مسلّماته ومعاييره وقواعده التي تميزه من غيره، فإن المنهجية تستخلص من ذلك كله المسلمات والافتراضات المنبثقة عن هذه النماذج المعرفية، التي تمثل أساساً لها،[٤] وهي أصولٌ ومسلماتٌ يؤخذ في الاعتبار دورها المهم في عملية

(١) بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ص٥.

(٢) نذكر من تلك الدراسات: كتاب "**العقل والعلم في القرآن الكريم**" ليوسف القرضاوي (١٩٩٦م)، وكتاب "**قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**" تحرير: نصر محمد عارف (١٩٩٦م)، وكذلك كتاب "**أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**" لمنتصر محمود مجاهد (١٩٩٦م)، إضافة إلى كتاب فتحي حسن ملكاوي "**منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**" (٢٠١١م). وغيرها من الدراسات والأبحاث.

(٣) باشا، أحمد فؤاد. "**نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**"، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٦٧.

(٤) مجموعة مؤلفين. **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١١.

التصحيح المستمرة للعلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة،[1] وذلك منذ بدء البحث حتى تحقيق الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحقيقة والعلم.

والقرآن الكريم -وهو المصدر الأول في الفكر الإسلامي- يتضمّن أساسياتٍ لمناهج العلوم والمعارف العلمية، وتأصيلاً لقواعد البحث العلمي، وحثاً على الالتزام والتقيد بمنهجٍ علمي ينبني على قواعد لها ارتباطها بالبحث الدائب عن الحق في مختلف فروع المعرفة،[2] بما يشمل المعرفة الدينية ذاتها؛ إذ يجعل القرآن الكريم قضية الإيمان نفسها مرتكزة على تيقن العقل من صدق الرسالة، والمصدر الإلهي لها، ويحدد -للوصول إلى ذلك- مبادئ منهجية أساسية، يتحقق بالتمثل بها استعداد الإنسان عقلاً وذاتاً لسلوك طريق البحث. ومن ثمّ، وصوله لغايته وإدراك مراده، ويمكن أن يطلق على هذه المبادئ مصطلح "أصول المنهجية العلمية"؛ أي المبادئ الأساسية التي ينبغي على الباحث التزامها للوصول إلى الحقيقة والعلم.

وتتمثل إشكالية الدراسة في السؤال عن هذه الأصول المنهجية في القرآن الكريم، ومحاولة التأصيل لها، بحيث يمكن صياغة الإشكالية في السؤال الآتي: ما هي الأسس والأصول المنهجية العلمية التي تضمنها القرآن الكريم، لترشد العقل في بحثه عن الحق في مختلف فروع المعرفة؟

ولمّا كانت المنهجية العلمية ترتكز على الدليل بوصفه أساساً في الوصول إلى الحقيقة، فإن الدليل ومنهج الاستدلال يمثلان جوهر مسألة المنهجية في القرآن الكريم، ولكن الوصول إليه؛ أي الجوهر يتطلب تفعيل الإدراك بكل مستوياته،

---

(١) باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٦٩.

(٢) عناية، غازي. "**عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة**"، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١٤٧-١٤٨.

بدءاً من الحس وانتهاء بمختلف العمليات العقلية، وَفْق قواعد وضوابط يمكن أن يُصطلح عليها "أصول التفكير المنهجي"، إلى جانب ضرورة الانضباط بمبادئ أخلاقية، وقيم تضمن سلامة التفكير والنهج إلى الحق، وتحمي من الزلل أو الانقياد لأهواء النفس، التي يمكن أن يُصطلح عليها "أصول السلوك المنهجي".[1] وعليه، فإنه يتفرع عن السؤال الرئيس للبحث الأسئلة الآتية:

١- ما أصول التفكير المنهجي التي حددها القرآن الكريم للإنسان عند بحثه عن الحق والعلم؟

٢- ما مبادئ السلوك المنهجي التي دعا القرآن الكريم الإنسان الباحث للالتزام بها؟

٣- ما أهمية الدليل في القرآن الكريم؟ وما منهج الاستدلال الذي امتاز به؟

وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال استخلاص أصول المنهجية العلمية، التي قررها القرآن الكريم؛ لتحقيق **الأهداف** الأساسية الآتية:

١- الكشف عن الأصول الفكرية المنهجية التي بيّنها القرآن الكريم، التي تحكم عقل الإنسان في بحثه عن الحق.

٢- بيان المبادئ السلوكية المنهجية التي قيّد القرآن الكريم بها الإنسان الباحث، وألزمه بها عند بحثه عن المعرفة والعلم.

٣- تحديد أهمية الدليل التي قررها القرآن الكريم، وبيان منهج الاستدلال الذي تميز به.

---

(١) ورد مصطلحا التفكير المنهجي والسلوك المنهجي عند: ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م. ص١١٨.

وتتمثل دوافع اختيار موضوع الدراسة بالآتي:

١- قلة الدراسات التي تُعنىٰ ببيان "النموذج الإسلامي للمنهج العلمي، الذي يمكن القياس عليه، والرجوع إليه في كلّ علمٍ من العلوم."[(١)]

٢- وجود الحاجة إلىٰ دراساتٍ تأصيليةٍ تؤسس لقاعدة معرفية منهجية صلبة، تُظهر تمايز المنهجية الإسلامية من المناهج التي اُستقدمت من الغرب.[(٢)]

٣- الرغبة في المساهمة في الجهود المبذولة في التأصيل للمنهجية القرآنية، ومعالجة قضيةٍ هامةٍ فيها، وهي "أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم"، تسهم في توضيح السبق القرآني في تأسيسه للبحث العلمي، وتوضيحه مبادئ الوصول إلىٰ العلم.

وتتجلىٰ **أهمية الدراسة** في جانبين؛ الأول: الأهمية النظرية وتتمثل في كونها محاولة لسدّ حاجة الدراسات الإسلامية؛ للاعتناء بالبحوث المُعرّفة بالمنهجية العلمية في القرآن الكريم، وتقديم مقاربة تتكامل مع الجهود المبذولة في صياغة نظريةٍ كليةٍ حولها، وذلك باستقراء وتحليل ما تضمنه القرآن الكريم من أصولٍ منهجية علمية تضبط مسيرة الوصول إلىٰ العلم.

والجانب الثاني: الأهمية التطبيقية، وتتجلّىٰ في أن التأصيل للمنهجية واستمداد أصولها من القرآن الكريم يسهم في تفعيل وعي الأمة بأهميتها، بوصفها أهم مرتكزات البحث العلمي. ومن ثمّ، يشكل دافعاً لتمثّلها، والتزام أصولها في مختلف فروع المعرفة الدينية منها وغيرها، علّه يساهم في المضي نحو نهضةٍ حضاريةٍ للأمة.

---

(١) باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٦٨.

(٢) عبد الفتاح، سيف الدين. "**حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**"، ضمن كتاب: دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجاً، إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفىٰ وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠م، ص٢٧.

وقد التزم البحث في الوصول إلىٰ أهدافه من خلال المناهج الآتية:

١- **المنهج الاستقرائي**: ويقوم علىٰ تجميع البيانات للتوصل إلىٰ مبادئ عامة وعلاقات كلية،[1] وقد التزمه البحث في تتبع أهم الألفاظ التي تتعلق بموضوع الدراسة، ومواضع الآيات التي وردت فيها، وجمعها؛ بهدف الوصول إلىٰ المبادئ الكلية المرتبطة بالأصول المنهجية.

٢- **المنهج الوصفي**: وهو منهج يرتكز علىٰ معلومات متعلقة بموضوع محدد؛ وذلك من أجل التوصل إلىٰ نتائج علمية وتفسيرها بطريقة موضوعية بما يتناسب مع معطيات ذلك الموضوع،[2] فهو منهج يقوم علىٰ تقديم المادة العلمية وعرضها كما هي، عرضاً إخبارياً دون إبداء رأي تعليلي أو تفسيري لها.[3] وتمّ التزام هذا المنهج في الدراسة من خلال ذكر أهم الألفاظ والنصوص القرآنية المرتبطة بالمنهجية، وعرض أهم آراء العلماء والمفسرين الواردة في بيان المراد منها.

٣- **المنهج التحليلي**: وهو منهجٌ أساسٌ في البحث، يُعتمد في تحليل المراد من الألفاظ والنصوص القرآنية، وأهم أقوال العلماء الواردة في تفسيرها، وتقويم ارتباطها بالموضوع. ويعتمد علىٰ استيعاب القضية، ثمّ محاولة تحليلها علىٰ ضوء القاعدة أو النسق السائد فيها للوصول إلىٰ النتائج.[4]

---

(١) المحمودي، محمد سرحان علي. **مناهج البحث العلمي**، صنعاء: دار الكتب، ٢٠١٩م، ص٧٣.

(٢) دويدري، رجاء وحيد. **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العملية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٨٣.

(٣) الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧م، ص٦٦.

(٤) فكار، رشدي. **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، مصر: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م، ص٣٣.

٤- **المنهج الاستنتاجي**: وهو "كلّ عملٍ يهدف إلىٰ وضع نظرية علمية ما أو تركيبها أو بناء قاعدة فيها"،[1] وهو منهج يرتكز علىٰ المنهج التحليلي، وتم تطبيقه في الدراسة باعتماده في استنباط الدلالات المنهجية من الآيات القرآنية، وتنسيقها ضمن مقاربة نظرية، تندرج ضمن الدراسات المتعلقة بالمنهجية القرآنية.

وتتمثل حدود الدراسة، في كونها تندرج ضمن الدراسات القرآنية، التي تؤصّل للمنهجية بالاعتماد علىٰ القرآن الكريم، وتختص من حيث الموضوع ببيان أصول المنهجية، وأسسها العلمية العامة، التي حددها القرآن الكريم نهجاً لعقل الإنسان لبلوغ الحق في مختلف فروع المعرفة؛ أي تقتصر علىٰ تتبع المبادئ الأساسية التي ينبغي الالتزام بها عند كلّ بحث علمي، بحيث تنضبط بها عملية البحث من البداية حتىٰ بلوغ الغاية العلمية؛ وذلك وَفْق الرؤية القرآنية، دون التشعب في توضيح المناهج المرتبطة بفروع المعرفة المختلفة كالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية ونحوها.

ولم يتمّ الوقوفُ علىٰ دراسة أُفردت موضوع أصول المنهجية العلمية بالبحث، بالحدود التي تم بيانها في إطار التأصيل لها من القرآن الكريم، وإنما تمت معالجة بعض القضايا التي يتناولها الكتاب ضمن دراسات تناولت المنهج القرآني بوجه عام أو تخصصت بمنهجه في تنمية العقل والفكر أو منهجه في البحث العلمي.

ومن أهم تلك الدراسات:

١- "منهج البحث العلمي في القرآن الكريم":[2]

البحث لحسين آتاي (١٩٩٢م)، وقد أشار فيه إلىٰ واقع المسلمين تجاه القرآن الكريم، وضرورة الرجوع إليه وَفْق منهجٍ سليمٍ يوصل إلىٰ العلم الصحيح والمعرفة

---

(١) الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، مرجع سابق، ص٩٩.

(٢) آتاي، حسين. "منهج البحث العلمي في القرآن الكريم"، **مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، الجزائر، المجلد٧، العدد١، (١٩٩٢م).

الحقّة، وقد أكد المؤلف اشتمال القرآن الكريم على منهج علمي، يقوم على قواعد ترشد إلى الطريق الحق، كما ضمّن بحثه خمس قواعد، بيّنها من خلال الوقوف على عدد من الآيات القرآنية وبيان دلالاتها، بوصفها قاعدة التمسك بالأقوم، واتّباع الأحسن، وذم التقليد واتباع الآراء الموروثة، والحث على استعمال المسامحة مع المخالفين ونحو ذلك؛ ليخلص إلى أن المنهج القرآني يرتكز على جانبين، هما: الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحق، وبيان الطريق وكيفية السير فيه. وقد اقتصر الباحث على القواعد الخمسة، التي تمثل نموذجاً للمنهجية، ولا تستوعب أصولها التي تضمنها القرآن الكريم.

٢- "القرآن والنظر العقلي":[١]

الكتاب للباحثة فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل (١٩٩٣م)، ويأتي في تمهيد وأربعة فصول، وقد بيّنت الباحثة في التمهيد المراد من مصطلحاتٍ أهمها: النظر والعقل، مع الإشارة إلى أهم مرادفاتها في القرآن الكريم. وجعلت الفصل الأول في بيان دعوة القرآن إلى إعمال العقل، وأهم وظائفه من التدبر والتفكر والاعتبار ونحوها، إلى جانب دعوته إلى العلم والمعرفة. وبيّنت في الفصل الثاني منهج النظر العقلي، الذي يقوم على جانبين؛ الأول: إزالة العوائق التي تمنع البحث العلمي، والثاني: منهج القرآن في الاستدلال العقلي، وذكرت أمثلته كالاستدلال بالتعريف، والجدل، والقصص، والسبر والتقسيم ونحوها. ثم انتقلت في الفصل الثالث إلى بيان دور النظر العقلي في بناء عقيدة المسلم وتأكيد وجود المغيّبات، لتخصّص الفصل الرابع في الحديث عن أثر النظر العقلي في الفكر الإسلامي، وتقارب هذه الدراسة الكتاب في التمهيد وفي الفصلين الأول والثاني، مع الاختلاف في أن الكتاب لم يبحث ما ورد فيه من المفاهيم القرآنية في بُعدها المنهجي، ولم يلتزم الاستقراء والتتبع لسياقاتها، بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

---

(١) إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. **القرآن والنظر العقلي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م.

٣- "العقل والعلم في القرآن الكريم":[١]

الكتاب ليوسف القرضاوي (١٩٩٦م)، وهو دراسةٌ في مفهوم العقل والعلم في القرآن الكريم، بيّن فيه المراد من العقل، ووضّح المفاهيم القرآنية التي ترتبط به كالفكر والذكر والتدبر وأولي النهىٰ والألباب، مع إشارته إلىٰ المراد من مفهوم العلم والفقه والحكمة في لسان القرآن الكريم، وكذلك التعلُّم والتعليم. ويبدو أنّ أقرب فصوله إلىٰ هذه الدراسة كان الفصل الخامس، الذي بحث فيه "تكوين العقلية العلمية في القرآن"، وبيّن الكيفية التي اتبعها القرآن الكريم في تكوين تلك العقلية، وذلك من خلال رفض الظن في موضع اليقين أو اتباع الأهواء، والنهي عن التقليد الأعمىٰ أو التبعية للكبراء والسادة، إلىٰ جانب التعبد بالنظر العقلي، وتأكيد ضرورة اتباع البرهان في قبول الدعاوىٰ. ودلّل الكتاب علىٰ هذه القضايا ببضع آيات من القرآن، ولم يتناولها من حيث البعد المنهجي بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

٤- "التفكير المنهجي وضرورته":[٢]

البحث لفتحي حسن ملكاوي (٢٠٠٢م)، ويهدف إلىٰ توضيح مفهوم المنهجية والمفاهيم المرتبطة به، وتنمية الوعي بأهمية التفكير المنهجي في الفكر الإسلامي، والإشارة إلىٰ صورٍ من الخلل المنهجي في الواقع المعاصر. ومن أهم القضايا التي ناقشها تعريف مصطلحي المنهج والمنهجية وبيان العلاقة بينهما، إلىٰ جانب الإشارة إلىٰ الافتراضات التي تضعها المنهجية حول المعرفة، وتأكيد ضرورة الوعي المنهجي وعلاقته بآليات التفكير الإنساني ومستوياته. ويظهر اقتصار البحث علىٰ موضوع التفكير المنهجي، الذي يمثل جانباً من جوانب المنهجية العلمية، التي تؤكد الدراسة تضمّنها لقضية السلوك المنهجي ومنهج الاستدلال.

---

(١) القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. "التفكير المنهجي وضرورته"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، المجلد٧، العدد٢٨، (٢٠٠٢م).

٥- "منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية":[(١)]

الكتاب لفتحي حسن ملكاوي (٢٠١١م)، أكد فيه الكاتب أن التكامل المعرفي هو الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية، وتهدف دراسته إلى تمكين الوعي بعلم المنهجية، وممارسته في التعامل الرشيد مع مسائل العلم والمعرفة في المجالات المعرفية المختلفة، كما تسعى إلى سدّ الحاجة إلى التعريف بمفاهيم المنهجية ومبادئها ومصادرها وأدواتها ومدارسها. جاء الكتاب في سبعة فصول؛ الأول: عرّف فيه مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بوحدة المعرفة، وتناول في الفصل الثاني مفهوم المنهج والمنهجية، وأهم المفاهيم المتعلقة بها، ثم أشار في الفصل الثالث إلى أهمية الوعي المنهجي وبعض مظاهر الخلل المنهجي، ليخصص الفصل الرابع في بيان تطور مفهوم المنهج والمنهجية في كلّ من الفكر الإسلامي والفكر الغربي، أما الفصل الخامس فقد بيّن فيه أهم مدارس المنهجية الإسلامية، وتحدث في الفصل السادس عن مصادر المنهجية وأدواتها، ليأتي الفصل السابع في بيان المبادئ والقيم المنهجية. ويقارب الكتاب الدراسة في بيانه لمفهوم المنهج والمنهجية، وأهم المفاهيم المتعلقة بها، إلى جانب السعي لتحديد مبادئ المنهجية الإسلامية وقيمها، ويختلف عن هذه الدراسة في كونه أعمّ؛ لكونه لم يتخصص بالمنهجية في القرآن الكريم، إلى جانب كونه تناول مصادر المنهجية الإسلامية وأدواتها ومدارسها المختلفة، كما يختلف عن الدراسة في أنّه لم يتعرض لقضية الدليل ومنهج الاستدلال الوراد في الكتاب العزيز، وهما أساسان في المنهجية العلمية القرآنية.

ويمكن الإشارة كذلك إلى عدد من الدراسات منها: "نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم" لحامد العطية (٢٠٠٤م)،[(٢)] و"منهج القرآن الكريم في

---

(١) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.

(٢) العطية، حامد. **نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم**، بغداد: مطبعة الزاهر، ٢٠٠٤م. بيروت: دار الأنوار، ٢٠٠٦م.

التربية الفكرية" دراسة ماجستير لشكرية حمود عبد الواحد (٢٠١٤م)،[١] و"مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني" دراسة ماجستير لزينب حبيب جعفر الموسوي (٢٠١٧م)،[٢] إلى جانب بحث "أصول منهج البحث العلمي في القرآن والسنة ونماذج من تطبيقه في الفكر الإداري" لحنان النجار،[٣] وبحث"بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية" لعماني إبراهيم.[٤]

ويلاحظ في الدراسات والأبحاث السابقة أنها لم تتخصص في البحث عن الأصول المنهجية، وإنما تعرضت لبعض متعلقاتها كضوابط التفكير، والتحذير من معوقاته الواردة في القرآن الكريم، وكذلك الحث على ضرورة الاتصاف بالأمانة والموضوعية ونحوه، وقد ورد ذلك ضمن حديثها عن المنهج القرآني بوجه عام أو بيانها لمنهجه في تنمية التفكير أو البحث العلمي، كما أن مناقشتها لهذه الأسس كان مختصراً ومقتصراً على التدليل ببضع نصوصٍ من القرآن الكريم، دون التتبع والاستقراء لها، بخلاف ما ستكون عليه هذه الدراسة.

وجاءت خطة الكتاب في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة. أما المقدمة فتضمّنت الخلفية الفكرية للبحث، ومشكلته، وأهدافه، وأسباب اختياره، والمنهجية المتّبعة فيه، إلى جانب ذكر أدبيات الدراسة ومناقشتها. ثم الفصل الأول بعنوان "مدخل مفاهيمي"، وتمّ فيه التعريف بالمفاهيم الأساسية المرتبطة بالمنهجية العلمية، ومن

---

(١) عبد الواحد، شكرية حمود. "**منهج القرآن الكريم في التربية الفكرية**"، (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ٢٠١٤م).

(٢) الموسوي، زينب حبيب جعفر. "**مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني**"، (رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠١٧م).

(٣) النجار، حنان. "أصول منهج البحث العلمي في القرآن والسنة ونماذج من تطبيقه في الفكر الإداري"، **مجلة الشريعة والقانون**، جامعة الأزهر، العدد٤، (١٩٨٩م).

(٤) إبراهيم، عماني. "بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية"، **مجلة رفوف**، المجلد٦، العدد٢، (٢٠١٨م).

أهمها المنهج والمنهجية، والعلم والمعرفة، ونحوها، ثم الانتقال إلىٰ بيان مفهوم المنهج في القرآن الكريم، وأهم خصائص المنهج القرآني. فالفصل الثاني الذي وُسم بـ "أصول التفكير المنهجي في القرآن الكريم" وتناول بيان المراد من العقل، وأهم الألفاظ القرآنية المرتبطة به، ودلالتها المنهجية، إلىٰ جانب بيان مفهوم السمع والبصر في القرآن الكريم، وارتباطها بالعمليات العقلية الواردة فيه. ثم الفصل الثالث "مبادئ السلوك المنهجي في القرآن الكريم" الذي عمل علىٰ تأصيل مفهوم التربية المنهجية، وارتكازها في المجال المعرفي علىٰ القيام للحق والسلامة من الهوىٰ، مع الإشارة إلىٰ تكامل القيم الأخلاقية في المنهجية القرآنية. والفصل الرابع الذي تناول "أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم" مع التطرق إلىٰ مسألة مهمة تتعلق بقضية الدليل، وهي المعجزة، ومكانتها من المنهجية القرآنية. وأخيراً الخاتمة، التي تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

رزان محمد صقال

٢٣/ ٠١/ ٢٠٢٣

الفصل الأول:

مدخل مفاهيمي

تعدّ المنهجية قضية أساسية في بناء أيّ نسقٍ معرفيٍ، ومقدمة مهمّة للتأسيس لأيّ علم،[1] فهي من القضايا ذات العلاقة الوثيقة بالمعرفة الإنسانية، وتعدّ أساساً في العلوم والمعارف. ولتأصيل المنهجية العلمية من القرآن الكريم، وتحديد أصولها، وقيمها ومعاييرها، لا بدّ بداية من التعريف بأهم المصطلحات التي ترتبط بمصطلح المنهجية بوجه عام، وبيان وجه الترابط بينها. ومن ثم، الانتقال إلى بيان مفهوم المنهج في القرآن الكريم، وأهم الألفاظ المرتبطة به، وتحديد أهم خصائص المنهج القرآني.

أولاً: المنهج والمنهجية وأهم المفاهيم المرتبطة بها

يرتبط مصطلح المنهجية بجملة من المفاهيم، التي تحدد الإطار العام الذي يرد فيه، ومن أهمها؛ المنهج والعلم والمعرفة، ونظرية المعرفة والإبستمولوجيا، ويعدّ بيان المراد منها، وتوضيح وجه الارتباط والعلاقة بينها، مدخلاً مفاهيمياً مهمّاً يمهد لدراسة أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

١- المنهج لغة واصطلاحاً:

يرجع لفظ المنهج في اللغة إلى أصلين، هما: "الأول: النهج الطريق، ونهج لي الأمر أَوْضَحه، وهو مستقيم المنهاج... والآخر: الانقطاع، يقال: أتانا فلان ينهج إذا أتى مبهوراً منقطع النفس."[2] فالنَهْج الطريق الواضح،[3] الذي يؤدي صحيح السير

---

(١) الحجار، عدي جواد علي. **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، كربلاء: إدارة قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية، ٢٠١٢م، ص٢٤.

(٢) ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سوريا: دار الفكر، د.ت، ج٥، ص٣٦١.

(٣) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت، ج٢، ص٦٥٦.

فيه إلى الغاية المقصودة بسهولةٍ ويسرٍ، ولذلك كان من معاني النهج تلاحق الأنفاس، التي تكون من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويسره.[1]

فالمعنى اللغوي للمنهاج يتصل بالطريق والصراط، وبالوضوح والبيان، والأمن من الضلال، فيكون سالك الطريق مطمئناً إلى أنه واصلٌ لغايته ومدركٌ لمراده.[2]

ويُعرّف المنهج في الاصطلاح -بوجه عام- بأنه "وسيلةٌ محددةٌ توصل إلى غايةٍ معينةٍ"،[3] وهو بوصفه مفهوماً فلسفياً يُعبرَّ به عن مسيرة عقلانية؛ بغية الوصول إلى المعرفة أو الحقيقة أو البرهنة عليها،[4] كما يُعرّف بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفةٍ من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجةٍ معلومةٍ."[5] وبذلك يظهر الفرق بين المنهج بمفهومه العام، الذي يُعبِّر عن كلّ طريقةٍ تؤدي إلى غرضٍ معلومٍ يُرَاد تحصيله، ومعناه في العلوم، فهو طائفةٌ من القواعد العامة التي تضبط الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها.[6]

كما يرتبط المنهج في سياق اللغة المتداولة في الخطاب المعرفي بالبحث العلمي، ويغلب فيه استعمال مصطلح "منهج البحث" وهو مفهومٌ محوريٌ للجهد المعرفي الرصين الجدير بالاعتبار،[7] ويُعرّف بأنه: "فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً، بحيث

---

(١) الخولي، يمنى. **مفهوم المنهج العلمي**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م، ص٢٤.

(٢) العلواني، طه جابر. "**معالم في المنهج القرآني**"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https: //bit.ly/381cdBF، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٣) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م، ص١٩٥.

(٤) فكار، **لمحات عن منهجية الحوار**، مرجع سابق، ص٨.

(٥) بدوي، **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٥.

(٦) باشا، أحمد فؤاد. **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، القاهرة: مطابع دار المعارف، ١٩٨٤م، ص١١٣.

(٧) الخولي. **مفهوم المنهج العلمي**، مرجع سابق، ص٢٦-٢٧.

تؤدي إلى الكشف عن حقيقة مجهولة أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة"،[1] ويقاربه مصطلح المنهج العلمي، الذي يُعرّف بأنه: "خطة منظمة لعدة عملياتٍ ذهنية أو حسية؛ بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها."[2] ويُلاحظ من التعريفات السابقة الإشارة إلى أن وسيلة المنهج هي العقل إلى جانب الحس، كما اشتملت على بيان الغاية من المنهج، وهي الكشف عن الحقيقة، أو مقاربتها أو البرهنة عليها؛ مما يكسب المنهج طابعاً موثوقياً موضوعياً.[3]

فالمنهج في الاصطلاح العلمي -باختصار- يتعلق بنسقٍ من القواعد والضوابط التي تضبط البحث العلمي وتنظمه، والنسق هو منظومةٌ محكمةٌ من القواعد، التي تندرج ضمن رؤيةٍ معرفيةٍ أو فلسفية،[4] فللمنهج منظومته الداخلية التي تتمثل في خطةٍ منظمةٍ لعدة عمليات ذهنية أو حسية، في إطار نسق مترابط، ووفقاً لخطة معينة، مع انتمائه إلى منظومةٍ خارجيةٍ أكبر هي منظومة المنهجية.[5]

٢- مفهوم المنهجية وعلاقته بالمنهج:

المنهجية مصدر يطلق على علم طرق البحث العلمي أو علم المناهج،[6] الذي يبحث في الطرق المستخدمة للوصول إلى الحقيقة.[7] فالمنهجية تعدّ علم بيان الطرق،

(١) الطويل، توفيق. **أسس الفلسفة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص١١١.

(٢) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٩٥.

(٣) كوريم، سعاد. "إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً"، **إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العشرون، العدد٧٧، (٢٠١٤م)، ص٥٠.

(٤) الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٠.

(٥) كوريم، **إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية**، مرجع سابق، ص٥٧-٥٨.

(٦) بنافي، ريناس. "**المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم**"، موقع المركز الديمقراطي العربي، https://bit.ly/38Nj1D2، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٧) بدوي، **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٧.

والخطوات والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى المقصد والغاية على أفضل وجه،[1] فهي "العلم الذي يدرّس كيفية بناء المناهج واختبارها وتشغيلها وتعديلها ونقضها وإعادة بنائها، ويبحث في كلياتها ومسلماتها وأطرها العامة."[2]

وفي تحرير العلاقة بين المنهجية والمنهج يمكن القول بأن المنهجية أعمّ وأشمل من المنهج،[3] وهما مفهومان متمايزان، فالمنهجية هي علم دراسة الطرائق وبنائها وتشغيلها وتفعيلها، فهي منهج المناهج بهذا الاعتبار، في حين أن المنهج هو قواعد وأدوات وإجراءات ووسائل هي من مكونات المنهجية.[4]

وفي جانب آخر يمتاز المنهج العلمي بالمرونة، والقابلية للتعدد والتنوع بتنوع العلوم، بحيث يكون من الصعب وضع مجموعةٍ محددةٍ من القواعد، ينبغي على الباحثين الالتزام بها في مختلف مجالاتها، لكن بالرغم من تعدد المناهج وتنوعها، فإن هناك عدداً من السمات العامة المشتركة بين المناهج،[5] التي تعالجها المنهجية.

وبعبارة أخرى، فإن المناهج التي تختلف باختلاف العلوم تشترك في جملةٍ من المبادئ الأساسية والقواعد التي تعم أغلب مناهج البحث العلمي، وتختص المنهجية أو علم المناهج بالكشف عنها، وذلك من خلال التعميم، واستخلاص الخصائص

---

(١) أبو الفضل، منى. "**نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**"، ضمن كتاب: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، المجلد١، ص١٩٦.

(٢) عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مرجع سابق، ص٨.

(٣) الحجار، **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، مرجع سابق، ص٢٢. وانظر:

- بنافي، ريناس. "**المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم**"، موقع المركز الديمقراطي العربي، https: //bit.ly/38Nj1D2، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٤) عبد الفتاح، **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٥) إبراهيم، مروان عبد المجيد. **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، الأردن: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٠م، ص٧٢.

العامة للمناهج المتبعة في مختلف فروع العلم؛ لتصوغ منها المنهج العقلي العام في البحث عن الحقيقة.[1]

وعليه، فمجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في ميادينها المختلفة،[2] وتمثل واصلةً أو حلقةً بين النموذج المعرفي والمناهج التطبيقية، فإذا كان لكل نموذجٍ معرفيٍّ مسلماته ومعاييره وقواعده التي تميزه من غيره، فإن المنهجية تستخلص من ذلك كله المسلمات والافتراضات المنبثقة عن هذه النماذج المعرفية، التي تمثل أساساً لها،[3] وهي أصولٌ ومسلماتٌ يؤخذ في الاعتبار دورها المهم في عملية التصحيح المستمرة للعلاقة المتنامية والمتبادلة بين الذات الباحثة وموضوعات البحث المختلفة،[4] وذلك منذ بدء البحث حتى تحقيق الغاية المتمثلة في الوصول إلى الحقيقة والعلم.

وأخيراً، فإن المنهج غالباً حكمٌ أو وصفٌ لاحقٌ لخطوات عملٍ معينٍ، أما المنهجية فهي معايير فكريةٌ، وقوالب موضوعية توضع لتحديد آليات العمل المعرفي قبل الشروع فيه، ويمكن أن تحاكم المناهج بنظرة شمولية، والمنهج كذلك قد يلحظ سلوك مجتمعٍ أو طائفةٍ أو مفكرٍ خاصٍ، والخطوات المتبعة لديهم للوصول إلى نتيجة، أما المنهجية فلا تتلبس بالخصوصيات؛ لأن وظيفتها البحث في الوسائل، وتكون مجردة عن الأنموذج المعرفي؛ إذ إنها تعمّ كلّ العمليات المعرفية التي تؤدي إلى اطمئنان النفس بحقيقة أمر ما.[5]

وإن بيان المراد من مفهومي المنهج والمنهجية، ووجه العلاقة والتمايز بينهما، يقتضي الانتقال إلى توضيح المراد من مفاهيم ذات ارتباط وثيق بها، من أهمها: العلم

---

(١) باشا، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢) ملكاوي، **التفكير المنهجي وضرورته**، مرجع سابق، ص٦.

(٣) عارف، **المقدمة، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مرجع سابق، ص١١.

(٤) باشا. **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص٦٩.

(٥) الحجار، **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

الذي يمثل غاية المنهج والمجال، الذي يتم تفعيله فيه، إلىٰ جانب مفهوم المعرفة المرتبط بالعلم، الذي يمكن للمنهج أن يكون له دور في تحديد العلاقة بينهما كما سيأتي.

٣- العلم والمعرفة والعلاقة بينهما:

يُعرّف العلم في اللغة بأنه: "إدراك الشيء بحقيقته"،[١] ويقابله الجهل، أما المعرفة فهي إدراك الشيء بتفكرٍ وتدبرٍ لأثره، ويقابلها الإنكار.[٢] وتظهر صعوبة تحديد العلاقة بين العلم والمعرفة من المستوىٰ اللغوي، فبعضهم يعدّهما في اللغة صِنْوان، فإنْ تَعْرف الأمر؛ يعني أن تكون علىٰ علمٍ به. وإنْ تعلمه هو أن تعرفه كذلك،[٣] بينما يفرّق آخرون بينهما من حيث اللفظ، فالعلم يتعدىٰ إلىٰ مفعولين بينما تتعدىٰ المعرفة إلىٰ مفعول واحد، والعلم نقيضه الجهل والمعرفة نقيضها الإنكار،[٤] فضلًا عن اختلافهما من حيث المعنىٰ والتعريف الاصطلاحي.

ويرد في معنىٰ العلم اصطلاحاً العديد من التعريفات،[٥] أهمها أن العلم هو حصول صورة الشيء في العقل، وقيل: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع،[٦] فكونه اعتقاداً ينفي عنه الاختلاط بالشعور والرغبات، وكونه جازماً لئلا يختلط بالوهم والظن، وكونه مطابقاً للواقع يدل علىٰ التثبت منه، فلا يكون وهماً.[٧]

---

(١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٦.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤٣١.

(٣) الحصادي، نجيب. **نهج المنهج**، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت، ص١٥.

(٤) باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٥) ترد أهم التعريفات عند: جمعة، علي. "**مفهوم العلم**"، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، تقديم: طه جابر العلواني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م، ص٢٩١-٢٩٢.

(٦) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. **معجم التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت، ص١٣٠.

(٧) عارف، المقدمة، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مرجع سابق، ص٩.

أما المعرفة اصطلاحاً فهي "إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهلٍ بخلاف العلم"[١] أو "النتيجة التي تحصل للذات العارفة بعد اتصالها بموضوع المعرفة."[٢] وقد ورد في الفرق بين العلم والمعرفة أقوال عديدة، منها: أن المعرفة أخصّ من العلم؛[٣] لأن المعرفة تُستعمل فيما يُتوصل إليه بتدبرٍ وتفكرٍ، أما العلم فيقال في ذلك وفي غيره أو لأن المعرفة إدراك الجزئي والبسيط، أما العلم فإدراك الكلي والمركب.[٤] وقيل: إن المعرفة أعمّ من العلم؛ إذ إنّ المعرفة هي التصور، والعلم هو التصديق[٥] أو أن للعلم شروطه الخاصة المتعلقة بطبيعة الأدلة التي تُثبِت ما ندّعي العلمَ به، وذلك لا يُشترط في المعرفة بوجه عام.[٦]

ولصعوبة التمييز بين مصطلحي العلم والمعرفة أو وضع حدٍّ فاصلٍ بينهما من حيث المفهوم، ذهب بعضهم إلى أنها من المفاهيم البدهية، التي لا تنضبط في تعريفٍ محدد[٧] أو أن مصطلحي العلم والمعرفة من المصطلحات، التي بينهما اتصال وانفصال،

---

(١) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) إسماعيل، صلاح. "**مفهوم المعرفة**"، ضمن كتاب: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، إشراف: علي جمعة محمد، وسيف الدين عبد الفتاح، تقديم: طه جابر العلواني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م، ص١٨٦.

(٣) العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت، ص٨٠. وانظر:

- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣١.

(٤) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٩٩٨م، ص٦١١، ٨٢٤.

(٥) الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر. **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، لبنان: دار الفكر، ١٩٨١م، ج٢، ص٢٢٣. وانظر:

- الدغشي، أحمد. **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، دمشق: دار الفكر، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٤م، ص٩٠.

(٦) الحصادي، **نهج المنهج**، مرجع سابق، ص١٩.

(٧) ورد ذكر اعتبار العلم من المفاهيم البدهية عند: =

واتفاق وافتراق، بحيث يمكن القول بأنهما من المعاني التي إذا التقت افترقت، وإذا افترقت التقت، ويكون السياق هو المحدد للفرق بينهما.[1]

والأولى -في ذلك كله- وضع مقاربة للتمييز بينهما تستند إلى مفهوم المنهج؛ إذ يُلاحظ أن العلم والمعرفة يتفقان في معنى الإدراك[2]، وأجهزة الإدراك عندما تُبحث فإنها تكون بإزاء أمرين: الموضوع وهو مادة البحث ومصدر المعرفة، والمنهج وهو السبيل الفكري والخطوات الذهنية، التي يتبعها الباحث بقصد تحصيل المعرفة. فالمعرفة -إذن- موضوع ومنهج،[3] مع ملاحظة أن المنهج بات مختصاً في الغالب بما يُسمى بالمعرفة العلمية، التي هي لفظٌ لا يدلّ على موضوعٍ معين أو علمٍ محدد بالذات، وإنما يعني خصائص أو صفات مشتركة لكلّ نشاطٍ عقليٍّ إنسانيٍّ ينصرف إلى محاولة تفسير وفهم موضوعات معينة.[4] ومن أهم خصائص المعرفة العلمية المنهجية، التي تعني: "استخدام منهج علمي يتفق وطبيعة البحث في موضوع معين أو عدة موضوعات منتظمة في سياق ما، بهدف الوصول إلى معرفة علمية جديدة."[5]

فالمعرفة مفهومٌ أعمّ وأوسع من العلم، يتضمن معارف علمية وأخرى غير علمية، والتمييز بينهما، إنما يكون باعتبار قواعد المنهج، وأساليب التفكير المتّبعة في

=- جمعة، علي. **مفهوم العلم**، مرجع سابق، ص٢٩١. أما المعرفة فقد ورد اعتبارها كذلك عند:
- آملي، آية الله جوادي. **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦م، ص٦٣.

(١) الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، مرجع سابق، ص٩٢.

(٢) إسماعيل، صلاح. **مفهوم المعرفة**، مرجع سابق، ص١٨٤-١٨٥.

(٣) دسوقي، فاروق أحمد حسن. **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت، ص٨.

(٤) باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٥) المرجع السابق، ص٤٣.

تحصيل المعارف؛[1] فتتقارب المعرفة العلمية من حيث المفهوم مع مصطلح العلم،[2] الذي يمثل المنهج أساساً فيه، فالعلم يتميز عن سائر الأنشطة الفكرية بمنهجه المتفرد، وأغراضه الخاصة، بحيث يكون تطبيق قواعد المنهج العلمي من أجل تحقيق مقاصد بعينها معياراً حاكماً للتمييز بين العلم واللاعلم،[3] فلا وجود للعلم أو البحث العلمي دون المنهج العلمي، والعلم في حقيقته طريقةُ تفكيرٍ ومنهجُ بحثٍ أكثر منه مجموعة من المعارف والقوانين.[4]

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى إشكالية مهمّة تتمثل في حصر مفهوم العلم بالعلوم الطبيعية القائمة على التجربة الحسية المتعلقة بأشياء الطبيعة، واستخلاص النتائج والقواعد بناء على ذلك،[5] وانعكاس ذلك على تعريف المنهج، بحيث بات يُقصد بالمنهج العلمي -حين يرد بوصفه مفرد عَلَم بألف ولام العهد- المنهج التجريبي؛[6] أي إن مفهوم المنهج العلمي وبعد أن كان يعني في الفلسفة القديمة مجموعة القواعد التي توضع لتنظيم عملية اكتساب المعرفة بالعالَم بصفة عامة، أصبح معناه في بداية الفلسفة الحديثة مجموعة القواعد التي توضع؛ لتنظيم عملية اكتساب المعرفة الطبيعية فحسب، [7]وقد أدى ذلك إلى اتخاذ المنهج وسيلة للفصل بين العلم والدين، باعتبار أن للعلم منهجه المقنن المنضبط الذي تخضع له معطيات الحس، الذي لا يتناسب مع القضايا الإيمانية الغيبية، التي تتكلم عما لا يدركه الحس الإنساني.[8]

---

(١) دويدري، **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٢) باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) الحصادي، **نهج المنهج**، مرجع سابق، ص١٩-٢٠.

(٤) إبراهيم، **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، مرجع سابق، ص٦٧-٦٨.

(٥) البوطي، محمد سعيد رمضان. **وهذه مشكلاتنا**، دمشق: دار الفكر، د.ت، ص١٥٩.

(٦) الخولي، **مفهوم المنهج العلمي**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٧) المرجع السابق، ص٤٣.

(٨) عمر، إبراهيم أحمد. **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥م، ص١٢-١٣.

ولا تتفق الدراسة مع هذا التقييد والحصر لكلٍّ من مفهومي العلم والمنهج العلمي بالمجال الحسي التجريبي،[1] وتعتمد في العلم على ما ورد بيانه ومفهومه، الذي يُعرّف بأنه: "إدراك الشيء على ما هو عليه بدليل"،[2] ويُعدّ عملية عقلية تتم طبقاً لمنهج وضوابط، ويدخل في موضوعاته كل ما يمكن أن يوصل إلى يقين بشأنه وَفْق المنهج الملائم له،[3] بحيث إنه إن ضُبِط بقواعد المنهج العلمي المناسب للموضوع، وأُسّس على أصول موضوعية مُعتمَدة من العلم ذاته فإنه يوصِل إلى اليقين حتى في مسائل الدين،[4] فلا يكون هناك تعارض بين الدين والعلم.

وأخيراً، يمكن القول بأن المنهج هو أساس العلم، وهو الذي يمنحه صفته ويحدد موضوعه، ويميزه من المعرفة في مفهومها العام، وإن مسألة المعرفة والعلم وعلاقتهما بالمنهج، تُبحث في بعض الدراسات المتعلقة بالمنهجية، تحت عنوان نظرية المعرفة والإبستمولوجيا. ولذلك، فإن الحاجة قائمة للوقوف على المراد منهما، وتحرير علاقتهما بالمنهجية.

٤- نظرية المعرفة والإبستمولوجيا:

نشأت "نظرية المعرفة" بوصفها مبحثاً فلسفياً، يتناول إمكانية المعرفة، وطبيعتها، وحدودها، والطرق الموصلة إليها،[5] وتُعرّف بأنها: "نظريةٌ تبحث في مبادئ المعرفة

---

(١) يبدو أن إشكالية حصر مفهوم العلم والمنهج العلمي بالمجال الحسي التجريبي ظهرت بداية في الغرب، وتبنتها بعض الدراسات العربية، (جمعة، علي. **مفهوم العلم**، مرجع سابق، ص٢٩٣). وهي إشكالية تحتاج إلى مراجعات نقدية، بدأ الفكر الغربي ذاته بتقديم بعضها. انظر:

- البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، مرجع سابق، ص١٦٨.

(٢) البوطي، **وهذه مشكلاتنا**، مرجع سابق، ص١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٨-١٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٠.

(٥) باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص١٥. وانظر:

- إسماعيل، صلاح. **مفهوم المعرفة**، مرجع سابق، ص١٨٦.

الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يُؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن."[1]

أما الإبستمولوجيا -التي تعني من حيث الاشتقاق اللغوي (علم العلوم)-[2] فهي "دراسةٌ نقديةٌ لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية."[3]

ومع وجود اتجاه فلسفي يقول بالترادف بينهما، نجد اتجاهاً آخر يؤكد ضرورة التمييز بينهما،[4] ووجود قدرٍ من الاتصال والانفصال بين المصطلحين، بحيث تعدّ نظرية المعرفة أعمّ من الإبستمولوجيا، وتُعالَج مشكلاتها التقليدية من قبل الفلاسفة ودارسي الفلسفة، بينما تستقل الإبستمولوجيا بالمعرفة العلمية، التي هي من اختصاص العلماء؛ أي إن الإبستمولوجيا ترتبط بنظرية المعرفة بمعناها العام، من حيث دراسة طرق اكتساب المعرفة، وحدودها وطبيعتها، لا من زاوية التأمل الفلسفي المجرد، وإنما من زاوية فحص التفكير العلمي والمعرفة العلمية فحصاً علمياً نقدياً.[5]

---

(١) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م، ص١٨.

(٣) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١.

(٤) هذا الاختلاف يرجع إلى أن الاتجاه الإنكليزي يرى التطابق بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا، بينما يميز الاتجاه الفرنسي بينهما. انظر:
- إسماعيل، صلاح. **مفهوم المعرفة**، مرجع سابق، ص١٩٢. وانظر:
- الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مرجع سابق، ص١٩.
- الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، مرجع سابق، ص٧٣.

(٥) الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مرجع سابق، ص٢٢، ٤٨.

ولتحديد محل المنهجية منها، نجد أن المنهجية على ارتباطٍ وثيقٍ بالإبستمولوجيا، ومن الصعب إقامة حدودٍ نهائية بينها، وذلك للتداخل والتشابك بين موضوعاتها، فإذا كانت الإبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، فالوصول إلى ذلك يتطلب -قبل كل شيء- فحص المنهاج الذي اُتبع للوصول إليها، والذي هو من اختصاص الميثودولوجيا بالذات، لكن الاتجاه العام يؤكد التمايز بينهما، بحيث تعدّ الإبستمولوجيا أعمّ وأعمق من الميثودولوجيا، والأخيرة هي أساسٌ لها.(1)

ونخلص من خلال عرض المفاهيم السابقة إلى القول بأن المنهج هو الأساس الذي تستند إليه المنظومة العلمية والمعرفية، وله دور جوهري في توضيح المفاهيم الأعم المرتبطة به، وتحديد العلاقة بينها. فالمنهج يقوم على عناصر تتمثل في العقل، الذي يسلك طريق البحث؛ بهدف الوصول إلى الحقيقة، وفق قواعد تحكمه في كل علم من العلوم. ومع اختلاف المناهج باختلاف العلوم، إلا أنها ترجع جميعها إلى مبادئ وأصول ينبغي الالتزام بها عند كل بحث، وفي كل علم، وهذه المبادئ والأصول تدخل في مفهوم المنهجية، وتمثل الإطار الضابط للمناهج، وتحمي العقل في مسيرته البحثية من الوقوع في الخطأ، الذي قد يمنعه من الوصول إلى بغيته من الحق.

أي إن المنهج يمثل ضوابط وقواعد تنظّم التفاعل بين الإنسان الباحث وموضوع البحث، وتصل به إلى إدراكٍ واعٍ منضبطٍ مطابقٍ، هو العلم، الذي يندرج

---

(1) المرجع السابق، ص٢٠، ٢٢.

وتنبغي الإشارة إلى أن بعض الدراسات تورد مصطلح الميثودولوجيا للتعبير به عن المنهجية، وتعدّ المنهجية أو الميثودولوجيا ذات مفهوم أخصّ من العلم أو الإبستمولوجيا، وهما بدورهما يعدّان دائرة أخصّ ضمن مفهوم المعرفة ونظريتها. انظر:

- الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مرجع سابق، ص٢٢.

ولعل ذلك يرجع إلى اعتبار الميثودولوجيا اللفظ الذي يقابل المنهجية في اللغة الإنكليزية. وانظر:

- ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص٧١.

ضمن مفهوم الإدراك العام الذي يُطلق على المعرفة، وهذه القواعد والضوابط التي قد تختلف باختلاف موضوع المعرفة أو العلم، تلتقي جميعاً في أسس ومبادئ عامة، هي المنهجية المقصودة في هذه الدراسة.

ثانياً: مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم خصائصه

يمثل بيان مفهوم المنهج والمنهجية، وكذلك المفاهيم المركزية المرتبطة بها كالمعرفة والعلم، مدخلاً مهمّاً يسبق التأصيل للمنهجية العلمية من القرآن الكريم، ثم إنّ الشروع في بيان أصولها لا بدّ له من التمهيد أيضاً ببيان المراد من مفهوم المنهج الوارد في القرآن الكريم، وتحليله في إطار أهم المفاهيم المرتبطة به، فالإشارة إلى أهم خصائص المنهج القرآني.

١- مفهوم المنهج في القرآن الكريم وأهم الألفاظ المرتبطة به:

لم ترد مادة (نهج) في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، دون أن تخرج عن المعنى اللغوي الدال على الطريق البيّن الواضح، والسياق الذي وردت فيه الآية كاملةً هو قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨] إذ تبيّن الآية العلاقة بين القرآن الكريم والكتب المنزّلة على الأمم السابقة، وتنصّ على أنّ الله جعل لكلّ ملةٍ وأمةٍ شرعةً ومنهاجاً؛ أي "طريقاً إلى الحق يؤمّه، وسبيلاً واضحاً يعمل به."[1]

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر، ٢٠٠١م، ج٨، ص٤٩٣.

ويُلحظ في الآية عطف المنهاج على الشرعة، التي ترجع في اشتقاقها: إما إلى شَرَع بمعنى بيّن وأوضح أو من الشروع في الشيء والدخول فيه، والشريعة هي الأمور التي أوجب الله تعالى على المكلّفين أن يشرعوا فيها.(١) وقد ورد في العلاقة بين الشرعة والمنهاج أوجه منها: أنهما يدلان على معنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو أنهما يختلفان، فالشرعة تدلّ على مطلق الشريعة، والطريقة على مكارم الشريعة أو أن الشريعة ابتداء الطريقة، والطريقة المنهاج المستمر،(٢) وقيل: الشرعة تعبّر عن الطريق مطلقاً، سواء كان واضحاً أم لا،(٣) والمنهاج الواضح منه. وقيل -في التمييز بينهما كذلك-: إنّ الشرعة "إشارة إلى الدين وهو الشرع، والمنهاج إشارة إلى الدليل الذي يُتوصل إلى معرفته والتخصيص به"،(٤) وهو وجهٌ قويٌ يعتمد على مسألة الدليل، التي تعدّ أساس المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

ويبدو أن اقتران المنهاج بالشرعة في الآية يرجع إلى أن الشرعة التي يكون بها الاستقامة، وتنظيم الحياة وفقاً لدين الحق، لا تتحقق إلا بمنهاجٍ واضحٍ بيِّنٍ، فالقرآن يبيّن شريعةً مقترنة بمنهاجٍ يوضّح سبيل اتباعها وتطبيقها، وتشكيل الحياة بمقتضاها في جوانبها كلِّها، وهذا الاقتران بالشرعة يستلزم أن يكون المنهج ضابطاً للفهم، ومساعداً على إدراك المقاصد والغايات، وملتزماً ضبط سلوك سبيل الهداية، والوصول إلى النور.(٥)

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٣.

(٢) المرجع السابق، ج١٢، ص١٤.

(٣) الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ضبطه: علي عبد الباري عطية، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج٣، ص٣٢١.

(٤) الراغب الأصفهاني، "**تفسير الراغب الأصفهاني**"، تحقيق: هند بنت محمد بن زاهد سردار، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢٢هـ)، ج١، ص٣٧٠.

(٥) العلواني، طه جابر. **معالم في المنهج القرآني**، مصر: دار السلام، ٢٠١٠م، ص٦٩.

ولا تقتصر أهمية المنهج على اقترانه بلفظ الشرعة المهم في القرآن الكريم، فهو يرتبط بجملة من المفاهيم القرآنية الأساسية الأخرى، بحيث يمكن أن يُصاغ ضمن سائر الآيات التي تتناول الصراط المستقيم، والسبيل السويّ، والهدى والنور، وغيرها.(١)

وبعبارة أخرى، فإنه لو نُظر إلى مفهوم المنهج المرتكز على معنى الطريق لغةً، فإنه يكون أكثر ظهوراً في القرآن من خلال ألفاظ عديدة، كالطريق، والسبيل، والصراط، التي تشترك مع المنهج في أصل معناه اللغوي، ويرتبط السياق الذي وردت فيه هذه الألفاظ غالباً بمفاهيم مهمّة في القرآن الكريم، يأتي في مقدمتها الهداية والضلال.(٢)

أما الطريق فهو "السبيل الذي يطرق بالأرجل؛ أي يُضرب"،(٣) ثم استعير في كلّ مسلكٍ يسلكه الإنسان مذموماً كان أو محموداً،(٤) وقد وردت مادة طرق في القرآن في (١١) موضعاً، منها ما ورد فيه الطريق بمعناه اللغوي كقوله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبۡ لَهُمۡ طَرِيقٗا فِي ٱلۡبَحۡرِ يَبَسٗا﴾ [طه: ٧٧]، كما اقترن بالهدى والاستقامة في سياق الحديث عن القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأحقاف: ٣٠]؛ أي يرشد إلى طريق لا اعوجاج فيه وهو الإسلام،(٥) وهنا يظهر توظيف الطريق بوصفه مفهوماً مرتبطاً بالقرآن والإسلام، ومختصاً بها.

وهذا الاختصاص يتجلّى بشكل أوضح في لفظ السبيل، الذي يعني لغة: الطّريق الذي فيه سهولة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنۡهَٰرٗا وَسُبُلٗا﴾ [النحل: ١٥] وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمۡ

(١) العلواني، طه جابر. "**معالم في المنهج القرآني**"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https: //bit.ly/381cdBF، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٢) ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص٦٧.

(٣) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٥.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٣٩٥.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٧٢.

فِيهَا سُبُلًا﴾ [الزخرف: ١٠]، كما استعمل في كل ما يُتوصّل به إلىٰ شيءٍ، شراً كان أو خيراً، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلِتَسۡتَبِينَ سَبِيلُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٥] وقوله: ﴿إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩].[١] وورد في (٦٥) موضعاً مضافاً إلىٰ لفظ الجلالة "سبيل الله"، وفي (١١) موضعاً مضافاً إلىٰ ضميره "سبيله"، لتصبح له دلالته الخاصة المرتبطة بالقرآن الكريم ورسالته، فقوله تعالىٰ مثلاً: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞۚ﴾ [النحل: ٩] يشير كما يذكر الزجاج: إلىٰ أن الله تعالىٰ قد بين الطريق المستقيم إليه بالحجج والبراهين، فما خلا منها فهو سبيل جائر؛ أي غير قاصد للحق.[٢]

أما لفظ **الصراط**: فمعناه الطريق،[٣] وقد ورد في القرآن (٤٥) مرة، بصيغة المصدر فقط، ووُصف بالاستقامة في (٣٤) موضعاً،[٤] ومعنىٰ الصراط المستقيم: "المنهاج الواضح"[٥] أو "الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه"،[٦] وورد في تفسيره أقوالٌ عديدةٌ متقاربةٌ تدل علىٰ الإسلام والقرآن والهداية إلىٰ سبيل الله،[٧] وليس المراد بمقابل الطريق المستقيم الطريق المعوج ذا التعاريج، بل المراد كل ما فيه انحراف عن الغاية؛ لأن من يسير إلىٰ غايته في طريق معوّج قد يصل إلىٰ غايته ولو بعد زمن طويل،

(١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٤.

(٢) الزجاج، أبو إسحاق. **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م، ج٣، ص١٩٢.

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ج٤، ص٢٤٣٢.

(٤) خطاف، حسن. "**نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**"، موقع ملتقىٰ أهل التفسير، https: //bit.ly/3F7HzTk، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٥) الزجاج، **معاني القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩.

(٦) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٠.

(٧) العبادلة، حسن عبد الجليل. "البيان القويم في معنىٰ الصراط المستقيم: دراسة في آيات القرآن الكريم"، **مجلة الدراسات الدينية**، العدد١، (٢٠١٧م)، ص١٣٥ وما بعدها.

أما من انحرف عن غايته فلا يصل إليها أبداً، بل يزداد بعداً عنها. وعليه، فالصراط المستقيم يدل على الطريق الموصل إلى الحق،[1] وهو يُعدّ تعبيراً عن منهجٍ فكريٍّ وسلوكيٍّ محدد، وهو مغاير للمناهج الأخرى، وهذا المنهج هو الإسلام المتمثل في عبادة الله وحده.[2]

فالمنهج والسبيل والصراط كلها تنتمي إلى حقل دلالي مركزي واحد، وهي؛ إذ تشترك في المعنى اللغوي، -فالمنهاج والسبيل: الطريق الواضح الذي فيه سهولة، والصراط المستقيم: المنهاج الواضح- فإنها جميعاً قد وُظّفت في دلالة اصطلاحية خاصة بالقرآن الكريم ورسالته، كما في سبيل الله، والصراط المستقيم، والمنهاج المقارن للشريعة.

وهذا الحقل الدلالي يرتبط كذلك بمفاهيم مركزية في القرآن الكريم، من أهمها الهداية، باعتبار أنها ترجع في معناها إلى "الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب أو هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب"،[3] فهي تشترك مع المنهج في المستوى الأساس القائم على طريقٍ موصلٍ إلى الغاية، بحيث يكون المنهج هو الطريق، بينما الهداية هي سلوكه أو الدلالة على سلوكه.

ومنها كذلك مفهوم العلم، الذي ورد مرتبطاً بالمنهج والصراط المستقيم في العديد من السياقات كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا ٤٣﴾ [مريم: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤۡمِنُواْ بِهِۦ فَتُخۡبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمۡۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الحج: ٥٤] وفي قوله: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ

---

(١) رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧م، ج١، ص٦٥.

(٢) خطاف. "**نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**"، موقع ملتقى أهل التفسير، مرجع سابق، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٢١٥.

ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦]؛ إذ نلحظ في هذه الآيات الارتباط الوثيق بين الاهتداء إلى الصراط السوي المستقيم الحق وبلوغ العلم والوصول إليه.

وقد ورد لفظ العلم في القرآن في أكثر من (٨٥٠) موضعاً،[١] ويدل على معنى "إدراك الشيء بحقيقته"،[٢] "فالمعنى الحقيقي للفظ العلم هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في البقاء وهو الملكة، فأطلق لفظ العلم على كل منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازاً مشهوراً."[٣]

ومفهوم العلم مركزي في القرآن الكريم، ويقاربه العديد من الألفاظ كلفظ المعرفة،[٤] وفي التمييز بين مفهوميهما في الاستعمال القرآني يمكن القول بأن العلم قد ورد الأمر به في القرآن دون المعرفة، كما قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] وقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]،[٥] كما أن خلاف العلم في القرآن الجهل والهوى، وخلاف المعرفة الإنكار والجحود والكفر.[٦]

---

(١) الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيد، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص٤٥٥.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٦.

(٣) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٦١١.

(٤) ورد لفظ المعرفة في القرآن الكريم على نحو محدود بالنسبة للفظ العلم، وبصيغ من الفعل أو الاسم، التي تشمل معاني المعرفة الحسية والتعريف والتعارف والاعتراف في صيغ الفعل، وعلى معاني المعروف والعرف وعرفات والأعراف في صيغ الاسم، ويمكن أن ترجع كلها إلى أصل معناها اللغوي الدال إما على الطمأنينة والسكون أو على التتابع والتسلسل. انظر:

- بليل، عبد الكريم. **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م، ص٥٥ وما بعدها.

(٥) الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٢م، ج٤، ص٤٩-٥٠.

(٦) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٤٥٨.

والأهم في التمييز بينهما أن لفظ العلم في القرآن الكريم ورد في الدلالة على كلٍّ من العلم الإنساني وعلم الله عزّ وجل؛(١) إذ يرد بمعناه المطلق مضافاً إلى الله عزّ وجلّ الذي اختار لنفسه اسم العلم وما يتصرف منه، كالعالم والعليم وعلّام الغيوب،(٢) بينما يأتي لفظ العلم مضافاً إلى الإنسان على سبيل التقييد؛ إذ يقيد بأنه قليل كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] أو بأنه من عند الله ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣] ونحوه.(٣) أما لفظ المعرفة فقد اقتصر في الدلالة على العلم الإنساني،(٤) وهو يأتي في أغلب المواضع مقروناً بعلامته وموضوعه الحسي كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، فالمعرفة تتعلق بالأمور المحسوسة وبظواهر الأشياء، مقرونة بدليل صدقها من الأمارات المشاهدة والمحسوسة في الشيء موضوع المعرفة، أما لفظ العلم فيتجاوز هذه الظواهر إلى بواطن الأمور ودقائقها، ولذلك جاء مضافاً إلى الله؛ لأنه شأن العلم الإلهي، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧]، وبذلك فإنّ لفظ العلم يتضمن معنى المعرفة دون العكس.(٥)

ثم إنّ المعرفة جاءت في القرآن بوصفها إدراكاً مكتسباً؛ أي إنها مما يُكتسب بدليل أو بعلامات عليه، أما الأدلة فكما قال تعالى -مقيماً الحجة على الكفار بالآيات المتلوة عليهم-: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ تَعْرِفُ فِى وُجُوهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمُنكَرَ﴾ [الحج: ٧٢]

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥٥.

(٢) الجليند، محمد السيد. **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مصر: دار قباء، ١٩٩٩م، ص١٨. وانظر:
- بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٥٧.

(٣) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص١٨.

(٤) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٤٥٥. وانظر:
- الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص١٨.

(٥) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص١٩-٢٠.

وكذلك في قوله تعالىٰ: ﴿سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ [النمل: ٩٣]، وأما العلامات فكما في قوله تعالىٰ: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرحمن: ٤١] فالسمة العلامة؛ أي يعرفون بالعلامات الدالة عليهم، وبذلك فالمعرفة في القرآن أخص من العلم الذي قد يكون ضرورياً أو مكتسباً.(١)

فمدلول لفظ العلم في القرآن عام يفيد الإدراك لجملة المعارف بالتأمل والنظر،(٢) وهذا العموم في مفهوم العلم القرآني القائم علىٰ معنىٰ الإدراك، الذي يشمل ظواهر الأمور وحقائقها، هو الذي يوظف في مصطلح الدراسة "أصول المنهجية العلمية"، فالأصول جمعٌ مفرده الأصل، وهو أسفل كلّ شيء،(٣) والأصل ما يستند وجود الشيء إليه،(٤) وأصول المنهجية العلمية تعني: ما تُبنَىٰ عليه المنهجية وتُعلَمُ طرقها وأساليبها بها، ويتوصل بها إلىٰ العلم، ويقصد بها هنا الأصول العامة التي تُلتزَم في مختلف فروع العلم، والمبادئ الأساسية التي ينبغي التزامها عند كلّ بحثٍ علمي، بحيث تقود للوصول إلىٰ الحقيقة والعلم. وقبل البدء بتأصيلها من القرآن الكريم يمكن الإشارة إلىٰ أهم خصائص المنهج القرآني.

---

(١) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٤٥٥-٤٥٧.

وتنبغي الإشارة هنا إلىٰ أن كون لفظ العلم أعم من المعرفة في القرآن الكريم لا يعارض ما رجحناه في مطلب سابق من كون المعرفة أعم من العلم، وانتفاء التعارض، إنما يكون بالنظر إلىٰ الجهة أو الاعتبار الذي كان به العلم أخص من مفهوم المعرفة عموماً، وأعم منه في القرآن الكريم. فباعتبار المنهج يكون العلم أخص؛ لأن المنهج أساس الوصول إليه، بينما تعمّ المعرفة كلاً من المعرفة العلمية وغير العلمية. أما في القرآن الكريم فباعتبار شمول العلم لكل من العلم الإلهي والعلم الإنساني، وباعتبار شمول العلم الإنساني لكل من الضروري والمكتسب، فإن العلم أعم من المعرفة بهذه الاعتبارات.

(٢) بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص١٦١.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٨٩.

(٤) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، لبنان: مكتبة لبنان، د.ت، ص٦.

٢- خصائص المنهج القرآني:

إنّ مركزية مفهوم المنهاج في القرآن الكريم، التي تتأكد من خلال اقترانه بالهدىٰ، وملازمته لمعنىٰ السبيل والصراط المستقيم، وارتباطه بالعلم هدفاً وغاية له، ذلك كله يؤسس لخصائص يتميز بها المنهج القرآني، ويستمدها من خصائص القرآن الكريم ذاته، ومن أهم هذه الخصائص:

أ- المنهج القرآني هو منهجٌ ربانيّ المصدر؛[١] أي صادرٌ عن الله تعالىٰ للإنسان، الذي يتفاعل معه تلقّياً وإدراكاً وفهماً وتطبيقاً،[٢] ولذلك فهو أجلُّ منهجٍ يوافق فطرة الإنسان، ويقوده في طريق البحث عن المعرفة ويهديه سبيل الحق، قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٦١]،[٣] وربانية مصدره تستلزم بالضرورة بالنسبة للإنسان أن يتعبد الله به، ويخلص في تطبيقه، والنصح فيه لنفسه ومجتمعه والإنسانية.

ب- المنهج القرآني يجمع بين الثبات في الأسس والحركة في التطبيق،[٤] الثبات؛ لأنه ربانيٌّ جاء وحياً من عند الله تعالىٰ، وثباته، إنما يكون في القضايا الأساس التي لا تتبدل كشؤون العقيدة ونحوها، أما ما عدا ذلك فدائرته مرنة خاضعة للاجتهاد، وفقاً للظروف والأحوال،[٥] وبذلك يمكن أن يوصف "بالحركة حول محور ثابت"، فمقومات المنهج وأسسه ثابتة، دون أن يؤدي ذلك إلىٰ تجميد حركة الفكر والحياة، بل السماح لها بالحركة

---

(١) عطية، محمد صالح. "المنهج المعرفي في القرآن الكريم"، **مجلة كلية العلوم الإسلامية**، جامعة بغداد، العدد١، (١٩٩٦م)، ص٦٢. وانظر:

- جريشة، علي. **منهج التفكير الإسلامي**، مصر: مكتبة وهبة، ١٩٨٦م، ص٥٦.

- قطب، سيد. **معالم في الطريق**، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م، ص٤١.

(٢) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، د.ت، ص٤٦.

(٣) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٤) المرجع السابق، ص٦٣.

(٥) جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٨-٥٩.

ودفعها لذلك،[1] فالمنهج يواجه الأحوال المتغيرة والأوضاع المتجددة في الحياة البشرية، لكن في إطاره الثابت، ودون أن يكون هناك تعارضٌ بين ثبات مقوماته الذي يقابل ثبات الفطرة الإنسانية والسنن الكونية، وتقبله تجدد أوضاع الحياة وضبطها بموازينه.[2]

ت- المنهج القرآني ليس خاصاً بمرحلةٍ ولا بيئةٍ ولا ظروفٍ معينةٍ،[3] وغير مقيدٍ بمكانٍ ولا زمانٍ،[4] فهو منهجٌ متجددٌ معطاءٌ يعطي في كل زمان ومكان ما ينسجم مع الفكر السليم؛[5] مما يكسبه صفة العالمية، فهو موجَّهٌ للناس كافة، يشير إلى ذلك العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]،[6] وكذلك الآية الأولى من سورة الفاتحة: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ التي أُتبعت بقوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ لتؤكد اتصاف المنهج القرآني بالعالمية، الذي يمكّنه من معالجة قضايا الأمة والإنسانية، بطريقة شمولية، بعيدة عن النظرة التجزيئية الضيقة.[7]

ث- المنهج القرآني كذلك منهجٌ متوازنٌ دقيقٌ، لا يطغى فيه جانب على آخر،[8] يربط الواقع بالمثال،[9] و"يتعامل مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقي المستيقن، والأثر الواقعي الإيجابي"،[10] فلا يؤسس للكمال في جانب دون آخر، وتلك مثاليته، لكنه مع ذلك يخاطب الناس على قدر فهمهم، ويكلفهم بما هو في طاقتهم واستطاعتهم.[11]

---

(١) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، مرجع سابق، ص٧٥.

(٢) قطب، سيد. **مقومات التصور الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م، ص٣٣.

(٣) قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٤) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٦٣.

(٥) مجاهد، منتصر محمود. **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٢١٣.

(٦) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٦٢.

(٧) المصطفى، مولاي. "**عالمية المنهج القرآني**"، موقع مغرس، https: //bit.ly/3y9kEFv، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢].

(٨) مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، مرجع سابق، ص٢١٢.

(٩) جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٧.

(١٠) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، مرجع سابق، ص١٦٩.

(١١) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٦٣.

ج- من أهداف المنهج القرآني إحداث التوازن والتكامل في الحياة البشرية،[1] ولذلك كانت شموليته كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وكماله كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]،[2] فالمنهج في القرآن يرتبط بمختلف مجالات حياة الإنسان، ويوجهها إلى حسن العلاقة بالخالق، بما يمكن أن يسمّى المنهاج الخلافي،[3] وهو كاملٌ شاملٌ مطابقٌ للفطرة السوية، ويلبّي حاجاتها الحقيقية،[4] ومنـزّهٌ عما يعتري الصنعة البشرية من القصور والضعف والنقص.[5]

ح- وللمنهج القرآني خصائص أخرى عديدة، منها: أنه يسعى إلى الإنهاج الحضاري، بما يتضمن إنهاج التفكير والبحث والعمل،[6] وهو يساوي الحقيقة،[7] ويعرضها كما هي في الواقع،[8] ومن أهدافه الأساس الوصول إليها، إلى جانب تحقيق الهداية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

والملاحظ أن هذه الخصائص، إنما يوصف بها المنهج القرآني باعتبار أن القرآن الكريم منـزّلٌ من عند الله ﷻ. ولذلك، فإن كونه ربانيّ المصدر هو الصفة الأساس التي تنبي عليها سائر الخصائص الأخرى، التي ذُكِرت، مع الإشارة إلى أنّ ربانية مصدره لا تُلغي دور الإنسان في التفاعل مع القرآن لاستنباط المنهج، والسعي لصياغته وتجديده

---

(١) مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٦٢. وانظر:
- جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥٦.

(٣) النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، تقديم: طه جابر العلواني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص٦٦.

(٤) قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣١.

(٥) قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، مرجع سابق، ص٩٦.

(٦) الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، مرجع سابق، ص٤٠.

(٧) قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٨) قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص٦٦.

والعمل به، فالمنهج الكامل الشامل المتوازن، الوارد بأسسه الكلية في القرآن الكريم، لم يرد فيه نصوص مجتمعة مرتبة، وإنما يقع على الإنسان الدور الأهم في بذل الجهد؛ لكشفه وفهمه والعمل بمقتضاه، وَفْق الاجتهاد البشري؛ أي إن هناك تفاعلاً دائماً بين إطلاقية مصدره ونسبية الجهد البشري في الاجتهاد للوصول إليه، وبين كمال وشمول أصوله وفهمها والعمل بها، بحسب حاجة الإنسان في كل عصر ومكان.

وفي الختام، فإن توضيح المفاهيم وبيان العلاقات بينها يمثل مدخلاً ضرورياً في كل دراسة، وقد تضمّن هذا الفصل بيان المراد من المنهج والمنهجية في الإطار العام، والتمييز بينهما. ومن ثم، بيان أهم المفاهيم ذات العلاقة الوثيقة بها، وفي مقدمتها العلم والمعرفة، ونظرية المعرفة والابستمولوجيا، وأثر المنهج أو المنهجية في التمييز بينها. ثم انتقل البحث إلى بيان مفهوم المنهج في اللسان القرآني ذاته، والتأكيد على أن حقله الدلالي يتضمّن العديد من الألفاظ، ويرتبط بمفاهيم قرآنية أساسية من أهمها الهداية والعلم. ومن ثم، بيان أهم خصائص المنهج القرآني.

وذلك كله يرد في سياق التمهيد؛ لبيان أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم، التي تتضمن أصول التفكير المنهجي، التي تمثل الاستعداد الفكري اللازم لضبط العقل والحس، وتوظيفهما في الكشف عن الأدلة والحقيقة، فتحديد أهم مبادئ السلوك المنهجي، التي تمثل الاستعداد النفسي اللازم لضمان السلامة من العوائق التي قد تحول دون الوصول إلى الحق، فالتفصيل في أهمية الدليل ومنهج الاستدلال الذي امتاز به القرآن الكريم، الذي يمكن أن يعدّ أساس المنهجية العملية فيه.

الفصل الثاني:

أصول التفكير المنهجي في القرآن الكريم

تمهيد:

يبدأ البحث في أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم بتحديد "أصول التفكير المنهجي"، باعتبار أن العقل هو العنصر الأهم في العملية المنهجية، الذي يستنبط القواعد والمبادئ، ويلتزمها للوصول إلى المعرفة والعلم، والتفكير: هو نشاط العقل وإعماله، للوصول إلى غاياته.

ولتحرير المراد من مفهوم "أصول التفكير المنهجي" ينبغي بدايةً تعريف الفكر، الذي يعني في اللغة: "إعمال الخاطر في الشيء"،[1] والبحث في الأمور طلباً للوصول إلى حقيقتها،[2] فالفكر: هو إعمال العقل،[3] وترتيب أمورٍ معلومةٍ للوصول بها إلى مجهول.[4]

وفي الاصطلاح هو "إحضار معرفتين في القلب؛ ليستثمر منهما معرفة ثالثة".[5] ويُعرّف في المعجم الفلسفي بأنه: "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها... ويطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات أو يطلق على

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٤٥١.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٧.

(٣) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م، ص٦٩٨.

(٤) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٤٢.

(٥) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار لزين الدين أبي الفضل العراقي، لبنان: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م، ص١٨٠١. وانظر:

- ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، قدم له وضبطه: علي بن حسن الحلبي الأثري، راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م، ج١، ص٥٤٢.

المعقولات نفسها"،[1] فإذا أُطلق على الأول دلّ على النظر والتأمل، وإذا أُطلق على الثاني دلّ على الموضوع الذي تفكر فيه النفس، فيكون مرادفاً للفكرة.

أما في علم النفس فالتفكير بمفهومه العام هو: "كلّ نشاطٍ ذهنيٍّ أو عقليّ يختلف عن الإحساس والإدراك الحسي أو يتجاوز الاثنين إلى الأفكار المجردة"، وفي معناه الضيق يراد به "النظر إلى الأمور وتقليبها وتفحّصها، بقصد التحقق من صحتها أو ضبطها."[2] فالفكر أو التفكر عمليةٌ ذهنيةٌ استنباطية، تتوجه إلى مسألة أو قضيةٍ لتعرّف حقيقتها، والوقوف على كنهها وأبعادها، واستيضاح ما كان مجهولاً من شأنها،[3] وهو عمليةٌ معياريةٌ تحكم الإنسان ونشاطه الذهني، وثمرتها تحصيل العلم والمعرفة.[4]

وتتعدد أنواع التفكير، وتختلف تقسيمات الباحثين في بيانها؛ تبعاً لمجالات اختصاصهم ومفهومهم عن عملية التفكير ذاتها، ومِن بين أنواعه العديدة،[5] يمكن القول بأن التفكير المنهجي يرتبط بمفهوم التفكير العلمي، ويعدّ سبيلاً للوصول إليه.

فالتفكير العلمي هو طريقةٌ في النظر إلى الأمور تعتمد في الأساس على العقل، والبرهان المستند إلى التجربة أو الدليل،[6] ولا يقتصر مفهومه على البحث في ميدان

---

(١) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص١٥٤، ١٥٦.

(٢) رزوق، أسعد. **موسوعة علم النفس**، مراجعة: عبد الله الدايم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م، ص٧٨.

(٣) الدغامين، زياد خليل. "منهج القرآن الكريم في صياغة تفكير الإنسان"، **مجلة علوم الشريعة والقانون**، المجلد٣٢، العدد١، (٢٠٠٥م)، ص١٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص٢١٠.

(٥) من أنواع التفكير: التفكير الإبداعي والتفكير الناقد والتأملي والمقارن، وكذلك التفكير المعرفي والمنطقي وفوق المعرفي وغيرها. انظر:

- جروان، فتحي عبد الرحمن. **تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات**، عمان: دار الفكر ناشرون، ٢٠٠٧م، ص٤١.
- رزوق، أسعد. **موسوعة علم النفس**، مرجع سابق، ص٧٨-٨٠.

(٦) زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨م، ص١١.

العلوم الطبيعية والتجريبية وحدها، وإنما هو "طريقة في التفكير ذات منهجية منظمة، وخطوات مقننة هدفها الحقيقة"،[1] تقوم على استخلاص النتائج من الفروض أيّاً كانت تلك الفروض،[2] فمفهومه عامٌ ينطبق على مختلف ميادين العلوم.

ومن أسس التفكير العلمي أنه يقوم على التجريد والتعميم،[3] ويستند إلى قواعد المنطق، ويتسم بالمنهجية،[4] ولما كانت المنهجية أساساً فيه، فإن التفكير المنهجي يندرج ضمن التفكير العلمي ويرتبط به، ويمكن أن يعدّ نوعاً من أنواع التفكير، يقترن فيه التفكير بالمنهج، ويُعرّف بأنه: نشاطٌ عقليٌ يتبع قواعد واضحة ومحددة، للوصول إلى الحقائق.

والتأصيل للتفكير المنهجي؛ أي الواضح البيّن المستقيم، هو تفصيلٌ في مقتضاه، الذي يقوم على قدرة الإنسان على التفكير الواضح والمنظم، إضافة إلى ترتيب المسائل وتقييم الاحتمالات، وسبر التعليلات، وامتلاك التصور الكامل اللازم للتفسير والتعليل، والأدوات الكافية للنقد والتوجيه، فكل ذلك وما في معناه هو مقتضى التفكير الناهج.[5]

ويمكن القول كذلك بأن الهدف الأساسي من التفكير المنهجي في القرآن الكريم هو اتّباع الدليل، ولتحقيق هذا الهدف يرتكز التفكير المنهجي على أصولٍ تؤسّس له، وتمهد الطريق إليه، تتمثل في إعمال العقل بوصفه أساس التفكير وأداته الأهم، وإعمال الحواس بوصفها أداة الإدراك التي تخدم العقل، وتوظّف مدركاتها في التفكير

---

(١) الشريف، نايف حامد همام. "**التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**"، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية التربية، ١٩٩٠م)، ص٥٧.

(٢) محمود، زكي نجيب. **أسس التفكير العلمي**، مصر: دار الشروق، د.ت، ص٣١.

(٣) المرجع السابق، ص٧.

(٤) حمدان، أسيل نظمي. "**مستوى التفكير العلمي وأنماط التعلم لدى طلبة الصف التاسع الأساسي في مديرية تربية الخليل**"، (رسالة ماجستير، جامعة القدس، كلية التربية وعلم النفس، ٢٠٠٨م)، ص٢٢.

(٥) الأنصاري، **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، مرجع سابق، ص٢٣.

المنهجي. ولبيان كلّ أصلٍ منهما يُلحظ تحديد مفاهيم قرآنية مفتاحية، وربطها بأهم المفاهيم والمفردات التي تقاربها، وتحليلها ضمن سياقاتها، وتحرير العلاقات بينها؛ بهدف الوصول إلى الرؤية القرآنية المتعلقة بكل أصلٍ من هذه الأصول.

ولما كان العقل أداة التفكير، وبه يكون الفهم والإدراك على اختلاف مستوياته، بدءاً من الإدراك الحسي، وانتهاءً بعمليات الفكر المختلفة، فإن البحث يبدأ بتفصيل القول في أهمية العقل، ودوره في المنهج العلمي، وعلاقته بالوحي في ضوء رؤية القرآن الكريم.

أولاً: العقل وتحرير منـزلته من الوحي

اهتم القرآن الكريم بالعقل، وأكّد ضرورة إعماله، بوصفه المعني الأول بالبحث، والنظر للوصول إلى الثمرة المتمثلة في العلم والإيمان. ويبدو أن دور العقل في المجال المنهجي يختلف عنه في المجال المعرفي، باعتبار أن السؤال المركزي في المنهج لا يدور حول المصدر "من أين؟" أو الأداة "بماذا؟" أو الغاية "لماذا؟"، بقدر ما يُعنى بالسؤال عن الكيفية؛ أي "كيف" يجب أن نفكر؟ أو بعبارة أخرى، ما هو منهج التعقل؟ وما هي مبادئه التي أقرها القرآن الكريم؟

وتتمثل أهمية العقل في كونه الأساس الذي ترتبط به الأصول المنهجية الأخرى كافة، التي أصّل لها القرآن الكريم، والبحث فيه يتمحور حول مفهوم العقل، وما ارتبط به من الألفاظ كالحِجر، والنّهى، والحلم، واللُبّ، ونحوها، وتحليل المنهجية القرآنية من خلالها، فتحرير علاقة العقل بالوحي.

١- العقل لغة واصطلاحاً:

في اللغة: العين والقاف واللام أصل واحد، يدل على حُبْسة في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة، ومنه العقل؛ لأنه الحابس عن ذميم القول والفعل،[1] والعقل في

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٩.

اللغة كذلك الحجر والنهى، والجمع عقول، والرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه أو هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها،[1] فأصل العقل في اللغة الإمساك والاستمساك، ويطلق على القوة المتهيئة لقبول العلم، وعلى العلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة.[2]

وعليه، فمفهوم العقل يضمّ في دلالته اللغوية العملية الذهنية والوظيفة الأخلاقية؛ أي يتضمّن جانبين اثنين؛ الجانب النظري: وهو الفهم والإدراك والعلم، والجانب العملي: وهو التمييز بين الخير والشر، وحبس النفس عن الهوى والقبيح، وفي كلا الجانبين لا بدّ من الإمساك والضبط بما يشمل الضبط الذهني والأخلاقي معاً.[3]

أما في الاصطلاح: فيرد في تعريف العقل العديد من الأقوال، فيرى المحاسبي مثلاً أن المعنى الحقيقي للعقل هو الغريزة التي تُعرَف بفعالها في القلب والجوارح، ويُولد الإنسان بها، ثم يزيد فيها معنىً بعد معنىً بالمعرفة وبالأسباب الدالة على العقول، فهو غريزة والمعرفة عنه تكون، ثم إنه يُطلق جوازاً على معنيين أحدهما: الفهم لإصابة المعنى، والثاني: البصيرة والمعرفة.[4] ويذكر آخرون في تعريف العقل أنه قوةٌ للنفس تستعد بها للعلوم والإدراكات، وهو المعنيّ بقولهم: صفةٌ غريزيةٌ يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وقيل في تعريفه كذلك أنه العلم أو هو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها، وقد يُطلق لهيئةٍ محمودةٍ للإنسان في حركاته وكلامه.[5]

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٤٦.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٤-٤٤٥.

(٣) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص٤٩-٥٠.

(٤) المحاسبي، الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١م، ص٢٠١ وما بعدها.

(٥) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٦١٧-٦١٨. =

ونظراً لهذا الاختلاف في وضع تعريفٍ ضابطٍ للعقل، فقد عدّه بعضهم من المفاهيم التي لا تُحدّ بحدٍّ واحد، بل هو من المشترك بين عدة معان؛ إذ يُطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، وعلى بعض العلوم الضرورية، كما يُطلق على العلوم المستفادة من التجربة، وقد يُطلق على من له وقار وهيبة في جلوسه وكلامه، وعلى من جمع العمل إلى العلم.(١)

لكن الملاحظ أن مفهوم العقل يدور حول ثلاثة معان أساسية، هي: الملكة التي تدرك بها العلوم، ونفس العلم، وبعض العلوم الضرورية،(٢) فمن عرّفه بالعلم، فقد نظر إلى غايته وهي تحصيل العلم، ومن عرّفه ببعض العلوم الضرورية، فإنما نظر إلى "قدرة العقل على التمييز بين الأشياء والحكم عليها؛ أي على الوظيفة وتطبيقها على الأحكام العقلية، التي تستند إلى العلوم الضرورية."(٣)

والمراد من العقل في البحث مفهومه، الذي يتناسب مع الإطار المنهجي للدراسة. ولذلك، فلا يُقصد به العلم؛ لأنه غاية المنهج وهدفه، فلا يُعرّف العقل الذي هو وسيلة المنهج بالغاية التي يصل إليها، وكذلك لا يُقصد بالعقل العلوم الضرورية أو بعضها؛ لأنها مصدرٌ معرفيٌّ، وليست أداة منهجية لتحصيل المعرفة.

وعليه، فإن المقصود بالعقل في السياق المنهجي هو الملكة التي يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم، ووظيفته الذهنية المتمثلة في الفهم والإدراك.

= وتنبغي الإشارة إلى أن الخلاف في مفهوم العقل لا يؤثر في جوهر وظيفته أو الاستشهاد به؛ إذ الخلاف في ماهية العقل وحَدِّه لا يوجب الاختلاف في قضاياه، من مثل أن المئة أكثر من الواحد وأن الموجود غير معدوم ونحوها. انظر:

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج١، ص٢٠١.

(١) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، ج١، ص٦٤.

(٢) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ص١١٨.

(٣) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص٥٢.

٢- العقل في القرآن الكريم:

إنّ بيان أهمية العقل ومكانته في القرآن الكريم، إنما يكون بالتركيز على لفظ العقل، والنظر في الصيغ والتراكيب اللغوية التي ورد فيها، والتي تكون في الغالب فواصل تُذيّل بها الآيات القرآنية، مع تحليل السياقات التي وردت ضمنها تلك الآيات، وبيان المبادئ المنهجية التي تضمنتها.

وقد ورد جذر (عقل) في القرآن الكريم (٤٩) مرة، (٣٢) منها في سور مكية، والباقي في سور مدنية، وهذا قد يتضمن إشارةً أولى إلى أنّ تقرير أيّة دعوةٍ جديدةٍ، كما كان حال الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة، والوصول إلى الإيمان بها، إنما يستند أساساً إلى خطاب العقل وحثه على التفكر والنظر.

ثم إنّ جذر العقل قد ورد في القرآن بصيغة الفعل لا المصدر، وبالفعل الماضي مرة واحدة، ومضارعاً في بقية المواضع،[1] واختيار صيغة الفعل، وغلبة المضارع فيه، يمكن أن يشير إلى عدة دلالات:

فالقرآن الكريم يعنى بالعقل من حيث كونه فعالية إدراكية لا يقتصر أثرها على ما هو عقلي محض، وإنما تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية؛[2] أي أنه لا يتناول العقل من حيث تحديد ماهيته بقدر ما يُعنَى بالوظيفة الإدراكية له، ولذلك لم يكن العقل في القرآن الكريم موضوعاً للمعرفة في حدّ ذاته، بل الظواهر العقلية هي التي تكون موضوعاً لدراسة العقل.[3] ثم إنّ صيغة الفعل ترتبط بحدثٍ

(١) ورد فعل العقل ماضياً بصيغة (عقلوه)، ومضارعاً مرة بصيغة (نعقل)، وأخرى بصيغة (يعقلها)، والباقي مسنداً إلى ضمير جمع الذكور الغائب (يعقلون) أو المخاطب (تعقلون).

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص١٥٣.

(٣) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص٧٩.

وذاتٍ وزمن؛ مما ينبه إلى أنّ النظر العقلي عملية حقيقية، لها ارتباطاتها بالواقع والزمن والأشخاص، وتأثيرها في الناحية العملية وحركة الحياة.(١) وورود الفعل بالزمن المضارع خاصةً يدلّ على أمرٍ مهم، وهو التجدد والاستمرار في عملية تعقل الأمور وإدراكها،(٢) يضاف إلى ذلك أن صيغة (يعقلون) أو (تعقلون) -التي غلبت في استعمال القرآن- ورد الفعل فيها غير مقترنٍ بالمفعول، مما يدل على أهمية التعقل أيّاً كان مفعوله أو موضوعه.

وعليه، فالمنهج القرآني يؤسّس لاعتبار العقل وظيفةً إدراكيةً ذهنيةً، ينبغي تفعليها الدائم والمتجدد من كل إنسان، ثم إن عملية التعقل مقصودة لذاتها أيّاً كان موضوع التعقل ومفعوله.

وبعد النظر في الصيغ بصورة عامة يمكن النظر في التراكيب اللغوية،(٣) والسياقات القرآنية التي وردت فيها، ففعل العقل الذي يأتي بعد الاستفهام المنفي مثلا (أفلا تعقلون) يرد خطاباً من الله لعباده في سياقات عدة،(٤) والاستفهام فيه

---

(١) المرجع السابق، ص٧٨.

(٢) طالبي، عمار. "حرية البحث العلمي في الإسلام: القسم الأول"، **مجلة الدراسات الإسلامية**، المجلد١، العدد٢، (٢٠٠٢م)، ص٢٥.

(٣) نلحظ أن صيغة المضارع المسند إلى ضمير جمع الذكور -وهي الصيغة التي غلب ورودها في القرآن- جاءت في أربعة تراكيب: الفعل المسبوق بالاستفهام المنفي (أفلا تعقلون، أفلم تكونوا تعقلون)، والفعل المسبوق بالنفي كقوله (فهم لا يعقلون، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون، أكثرهم لا يعقلون)، والفعل المقترن بالترجي (لعلكم تعقلون) أو المقترن بالحديث عن آياتٍ هي محلٌ للتعقل والتفكر (إن في ذلك لآية/ لآيات لقوم يعقلون).

(٤) من ذلك ما ورد في سياق المحاجة وإقامة الأدلة كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [آل عمران: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوۡتُهُۥ عَلَيۡكُمۡ وَلَآ أَدۡرَىٰكُم بِهِۦۖ فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦]، كما ورد في سياق المفاضلة بين الدنيا والآخرة، كقوله تعالى: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢]، وفي سياق الإشارة إلى مظاهر قدرة الله كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخۡتِلَٰفُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٠]، وكذلك ورد في سياق القصص القرآني وبيان أحوال الأمم السابقة كما في الحديث عن بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤] وعلى لسان إبراهيم عليه السلام في حجاج قومه، قال تعالى: ﴿أُفّٖ لَّكُمۡ وَلِمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٧] ونحو ذلك.

إنكاري يُقصد به التوبيخ والتبكيت،[1] والنفي فيه تنـزيل للمذكورين أو المخاطبين منـزلة من انتفىٰ تعقّله،[2] فكأنهم مسلوبو العقول؛ لأنّ العقول ترفضه وتدفعه؛[3] أي أن نفي تعقلهم للأمور التي يتحدث عنها السياق وغفلتهم عن البدهيات، التي لا تختلف فيها المدارك والعقول، يؤدي إلىٰ السؤال عن أصل وجود العقل عندهم،[4] وهذا يشير إلىٰ أن المشكلة ليست مشكلة علمٍ؛ فيصار إلىٰ توجيههم إلىٰ الأخذ بأسبابه، بل هي مشكلة تجميد العقل،[5] وعدم إعماله في التفكير والنظر.

ومن التراكيب اللغوية كذلك الفعل المسبوق بلعلّ (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، وقد ورد هذا التذييل في سياق الحديث عن قضايا أساسية في القرآن الكريم، تتعلق بالبعث، والأمور التي حرّم الله علىٰ عباده، وفي نـزول القرآن عربياً ونحوه.[6] و(لعلّ) في الأصل للترجي، لكن لا يقصد بها هذا المعنىٰ، لأنه لا يليق في حق الله العالم بعواقب

---

(١) البقاعي، إبراهيم بن عمر. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م، ج١٠، ص٢٥٣، ج١٦، ص١٥٥. وانظر:
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٠.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٧٧، ج٩، ص١٦٢، ج٢٣، ص٤٩.
- أبو زهرة، محمد. **زهرة التفاسير**، مصر: دار الفكر العربي، د.ت، ج٢، ص١٢٦٢، ج٦، ص٢٩٩٩.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٤٧٧.

(٣) الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، وبذيله: الانتصاف فيما تضمنه الكشّاف من الاعتزال، لابن المنير الاسكندري، الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشّاف، لابن حجر العسقلاني، ضبطه: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م، ج١، ص١٠٦.

(٤) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٦٢.

(٥) فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٩.

(٦) كما في (البقرة: ٧٣) (الأنعام: ١٥١) (يوسف: ٢) (الزخرف: ٣).

الأمور، لذلك تُحمل على الجزم،[1] والمعنى فيها: لكي تعقلوا معانيه وتفهموا ما فيه،[2] أو لتكونوا على رجاء أن يحصل لكم عقل يرشدكم،[3] أو أنه مستعار في الإرادة؛ أي لإرادة أن تعقلوه.[4]

ولما كان المخاطبون عقلاء قبل ذلك؛ إذ من لا عقل له لا تلزمه الحجة،[5] ويمتنع أن يكون المراد: إني عرضت عليهم الآية ليكونوا عقلاء،[6] دلّ ذلك على أن المراد تنبيههم إلى ضرورة استعمال عقولهم، بحيث يكون ذكر الآيات على رجاء أن يعملوا عقولهم ويتفكروا فيها، فيرشدهم إلى قبول ما يُدعَون إليه، وتعرّفه حقّ معرفته.

ثم إن العديد من الآيات القرآنية اقترن فيها العقل بذكر "الآية" أو "الآيات" (إن في ذلك لآية/ لآيات لقوم يعقلون)، والآية الشيء العجيب اللافت، الذي ينبغي أن يُنتبه إليه ويُتأمل فيه،[7] وتخصيصها بالعقلاء؛ لأنها نصبت لهم،[8] فهم الذين يقدرون على النظر فيها، والاستدلال على ما يلزمهم من معانيها،[9] وفي ذلك تعريضٌ بأنّ من لم تنفعه الآيات ينـزل منـزلة من لا عقل له.[10]

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٨، ص٨٦، ج٢٧، ص١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢٧، ص١٩٤. وانظر:

- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م، ج١١، ص٢٤١.

(٣) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج١، ص٤٧٨، ج١٠، ص٦.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٠. وانظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٥، ص١٦١.

(٥) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٥. وانظر:

- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٥.

(٦) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٥.

(٧) الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**، راجعه: أحمد عمر هاشم، مصر: دار أخبار اليوم، د.ت، ص١٧١٢.

(٨) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠.

(٩) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٤.

(١٠) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٨٨.

والآيات التي خوطب بها العقلاء نوعان؛ الأول: آيات كونية،(١) ترد في سياق الاستدلال بإتقان صنع الله تعالىٰ علىٰ وحدانيته، ويذكر ابن عاشور أن هذه الآيات تُناط بوصف العقل؛ لأنه كافٍ في تأملها والاستدلال بها علىٰ ما يراد، فهي واضحةٌ بينةٌ ظاهرةٌ، ويكون فيها غالباً إدماجٌ بين الاستدلال والامتنان،(٢) علىٰ اعتبار أن معظم الآيات المذكورة هي نعمٌ دنيويةٌ، فإذا تفكر الإنسان فيها أصبحت نعماً دينية،(٣) وذلك أشد تأثيراً في القلوب وأدعىٰ إلىٰ القبول. والنوع الثاني من الآيات هو المتعلق بالدلائل التشريعية؛(٤) إذ يبيّن الله للناس آياته في أحكام دينه رجاء أن يعقلوها ويفهموا الحِكَم الكامنة فيها، فيكونوا علىٰ بصيرة من دينهم، ويقابلوا المنهج الإلهي بالطاعة والتسليم.(٥)

ثم إنّ التعبير بقوله تعالىٰ: (لِقَوْمٍ يَعْقِلون) توجيهٌ بالتعاون بين العقول عند البحث في آيات رب العقول، والتكاتف في استنباط الحقائق النافعة منها،(٦) كما أن فيه دلالة علىٰ أنّ العقل يصبح صفةً راسخةً لمن ينتفع بتلك الآيات، فكأنه من مقومات قوميتهم.(٧)

وفي ذلك كله حثٌّ وبعثٌ علىٰ استعمال العقل في تأمل الآيات والبينات،(٨) التي تكون دليلاً ظاهراً لا يخفىٰ علىٰ أحد،(٩) "فالآيات القرآنية تُعطي المنهج،

---

(١) كما في (البقرة: ١٦٤) (الرعد: ٤) (النحل: ١٢، ٦٧) ونحوها.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص١١٦.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٥.

(٤) كما في (البقرة: ٢٤٢) (آل عمران: ١١٨) (النور: ٦١)، والملاحظ أنها سور مدنية.

(٥) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٣. وانظر:

- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م، ج٢، ص٢٥٩.

(٦) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٧٢٠٩.

(٧) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٨٥، ٨٨.

(٨) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٨، ص٢١٨.

(٩) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص١١١٥٠.

والآيات الكونية تؤيد صدق الآيات المنهجية"،[1] والقرآن الكريم يربي الإنسان على إعمال العقل والاستدلال، وتعرّف المسببات من أسبابها في سائر الأمور من التشريع وغيرها.[2]

وإذا تم تجاوز السياقات الجزئية للآيات والنظر في السياق الكلي لبعضها، نجد أنّ الإحالة إلى العقل ترد ملازمة للدعوة إلى السبيل السوي، والصراط المستقيم، مما يؤكد ارتباط الحث بإعمال العقل ارتباطاً جوهرياً بالمنهج القرآني، كما في أواخر سورة يوسف، حيث ورد ذكر أولي الألباب ودعوتهم إلى التعقل والاعتبار بقصص السابقين، ثم كان قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وفي أواخر سورة الأنعام كذلك وبعد أن ذكر البيان القرآني الوصايا التي توضح ما حرّم الله على عباده الإتيان به وختمها بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١] كان قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وبما أنّ المنهج وثيق الصلة بالعلم، فإنه تنبغي الإشارة إلى أن العقل ورد ذكره مقترناً بالعلم في موضعين:

الأول: في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]؛ إذ يرد إنكار الطمع بإيمان اليهود من أهل الكتاب، وبيان حجة ذلك، وهي تعمد تحريفهم لكلام الله عزّ وجلّ،[3] ومعنى قوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾؛ أي من بعد ما فهموه وهم يعلمون

(١) المرجع السابق، ص١٧١٢-١٧١٣.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٥.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٥.

أنهم يحرفونه أو يعلمون ما في تحريفه من العقوبة، وبذلك تكون جراءتهم أعظم،[1] فالمراد من العقل في الآية معنى الفهم، وهي خصلةٌ يشترك فيها أهل غريزة العقل التي أقامها الله في الناس سواء كانوا من أهل الهدى أو الضلال.[2]

والموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وإذا كان "العقل يسبق العلم بالشيء؛ إذ بالعقل يُعلم ما يعلم، فكيف ذكر أنه لا يعقلها إلا العالمون، ولم يقل: وما يعلمها إلا العاقلون؟"[3] وفي بيان ذلك يرد وجوهٌ منها: أن التذييل ورد بعد الحديث عن الأمثال، التي يكون المقصد من ضربها تقريبُ ما يبعد، وكشف ما يستتر من الأمور على الأفهام. وعليه، فلا يعقل المقصد من ضربها إلا العالم أو أن العقول تقتصر على فهم أسباب الأشياء ودلائلها دون حقائقها، التي تدرك بالعلم أو أنّ المراد الإشارة إلى أن نفي التعقّل هنا يُراد به نفي الانتفاع بالعقول؛ أي لا ينتفع بها يعقل إلا العالم، ومن لا ينتفع فكأنه لا يعقل، وذلك كقوله: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾ [البقرة: ١٨]، حيث نفى عنهم الحواس التي يملكونها في حقيقة الأمر، لأنهم لم ينتفعوا بها، وهذا مثله.[4]

فالعقل في المنهج القرآني وظيفةٌ إدراكيةٌ ذهنيةٌ في الأساس، والتعقّل هو أولى مراتب الإدراك، وإعماله هو أساس التفكير المنهجي، بحيث يُطلب من كل إنسان تفعليه المتجدد، على نحو مقصود لذاته أيّاً كان موضوع التعقّل أو مجاله، وإنّ الآيات القرآنية التي ورد فيها فعل العقل تتضافر جميعها، بتراكيبها وسياقاتها وموضوعاتها، للتأكيد والحث على استعمال العقل، وإعماله بالنظر والفكر، للوصول إلى التسليم بقضايا القرآن الكريم.

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٥.

(٢) المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٣) الماتريدي، أبو منصور. **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ج٨، ص٢٣٠.

(٤) المرجع السابق، ج٨، ص٢٣٠.

٣- الألفاظ القرآنية المرتبطة بالعقل ودلالاتها:

يتكامل التأصيل لمبدأ إعمال العقل في القرآن الكريم، الذي ارتكز في السابق على الآيات التي تشتمل على لفظ العقل، بالبحث في العديد من الألفاظ التي تقاربه، ومن أهمها الحِجر، والنهى، واللبّ، ونحوها، التي تشترك جميعاً في تأكيد أهمية التفكر وإعمال العقل.

وإذا كان لفظ العقل يشير في الأساس إلى وظيفته الإدراكية الذهنية -كما سبق بيانه-، فإن لفظ اللبّ والحجر، والنهى، ونحوها من الألفاظ التي استعملت بالمصدر، تشير إلى العقل بوصفه ملكةً في الإنسان، وعند التدقيق في هذه المفردات يُلحظ تفاوتها في الدلالة على التعقّل، سواء من حيث المعنى أو من حيث الدرجة، فالحِجر والنهى والحلم مثلاً لا تركّز على الوظيفة الإدراكية التي يتميز بها العقل، بقدر ما تؤكّد أثره المتمثل في منع الإنسان من الوقوع في القبيح.

وقد ورد الحِجر مرةً واحدةً في القرآن الكريم بمعنى العقل، وذلك في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: ٥]، وهو في اللغة يرجع إلى معنى "المنع والإحاطة"،[٥] فيقال للرجل -إذا كان مالكاً لنفسه ضابطاً لها- إنه لذو حجر،[٦] ومنه الحَجر لامتناعه بصلابته،[٧] فتُصوّر من الحَجر معنى المنع، وقيل للعقل حِجْر؛ لأنه يمنع الإنسان ممّا تدعوه إليه نفسه،[٨] وبذاك فإن الحجر يشارك العقل في أثره المتمثل في المنع من القبيح.

ومثل ذلك يُلحظ في لفظ النهى الذي ورد في القرآن مرتين في سورة طه المكية، مرتبطاً بالحديث عن دلالات وحدانية الله وقدرته، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي

(٥) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٨.

(٦) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٣٥٨.

(٧) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٦٤.

(٨) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٢.

ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤، ١٢٨] فالنُّهيَةُ: العقل الذي ينهىٰ عن القبائح، وجمعها نُهىً،[1] وهو لا يُقال إلا فيمن ينتهي بعقله عن القبيح،[2] ويؤكد ذلك ما روي عن ابن عباس وقتادة من تفسير أولي النهىٰ بأهل التقىٰ أو الورع.[3]

وهذا الارتباط بين هذه المفردات والعقل باعتبار أثره المتمثل في الانضباط والامتناع عن القبيح، يظهر واضحاً كذلك في لفظ الأحلام، الوارد مرة واحدة في قوله تعالىٰ: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الطور: ٣٢] فقد فُسِّر بالعقول والألباب،[4] لكن الراغب الأصفهاني يؤكد بأن الحلم في الحقيقة ليس العقل، بل ضبط النّفس عن هيجان الغضب، وتفسيره به لكونه من مسبّبات العقل.[5]

ويرد كذلك لفظ اللبّ، الذي ورد في القرآن في (١٦) موضعاً، بصيغة واحدة هي (أولي الألباب)، وفي اللغة: لبّ كلّ شيءٍ خالصه، وغلب علىٰ ما يُرمىٰ خارجه ويُؤكل داخله من الثمر،[6] فأصله ما له داخلٌ تحيطه القشرة وتلزمه،[7] ثم إنه يطلق علىٰ العقل؛ لأنه أشرف ما في الإنسان، وبه يتميز عن المخلوقات، وقيل: هو في الأصل اسمٌ للقلب، والقلب يطلق كنايةً محلاً للعقل، فكذلك هنا جُعل اللُبّ كناية عن العقل من باب إطلاق اسم المحل علىٰ الحال، وهو مجازٌ مشهور.[8]

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٥٩. انظر:
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥٧.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٣٢.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢٠٦.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٢.

(٥) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٧١.

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٩٧٩.

(٧) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٦.

(٨) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٥، ص١٨٤.

وعند إطلاق اللُبّ على العقل فإنه يشير إلى العقل الخالص من شوائب النفس والهوى،[1] الذي ينفع صاحبه بخلوصه مما هو كالقشر بالنسبة للُبّ.[2] وعليه، فأولو الألباب هم أصحاب العقول الراجحة الكاملة،[3] الذين يدركون عواقب الأمور.[4]

ويُلحظ في الآيات التي خاطبت أولي الألباب أنها تشتمل على قضايا يحتاج إدراكها إلى تفكرٍ وتدبرٍ عميق كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فأولو الألباب هم أهل التأمل في حكمة القصاص؛[5] إذ لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح؛ لأن القصاص يظهر في بداية الأمر كأنه عقوبةٌ بمثل الجناية، لكنه عند التفكر والتأمل يظهر بأنه حياة في حقيقة الأمر.[6]

ومثله قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِى ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ۚ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ١٠٠] فلما كان إدراك عدم استواء الخبيث والطيب في الأشياء والأعمال والناس وغيرها، سواء في نفسها أو عند الله تعالى، وإدراك أن العبرة بصفة الشيء لا بعدده، قد يغيب عن أهل الغفلة والغرور، عقّبت الآية بذكر أولي الألباب؛ لأنهم هم العقلاء، الذين يعتبرون بعواقب الأمور التي تدل عليها مقدماتها، ويتأملون في حقيقتها وصفاتها.[7]

---

(١) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٦، ص٣١٢. وانظر:
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٨.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٢.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣، ج٧، ص١٢٤.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٢.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٩.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٥.

(٧) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص١٢٢-١٢٤.

ويُلحظ في العديد من الآيات ارتباط ذكر أولي الألباب بالأمر بالتقوىٰ، وقد ورد مؤكَّداً في قوله تعالىٰ: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٩٧] فهو أمرٌ بالتزوّد؛ أي الاستكثار من التقوىٰ،[1] وخُصّ بأولي الألباب؛ لأنهم أهل الفكر الصحيح والتمييز بين الحق والباطل، والمعرفة بحقائق الأمور، ولم يشمل غيرهم من أهل الجهل؛ لأنهم لا ينتفعون بعقولهم،[2] وفيه إيماءٌ إلىٰ أن "العقول الراجحة تدعو إلىٰ تقوىٰ الله؛ لأنها كمالٌ نفساني، ولأنّ فوائدها حقيقيةٌ دائمةٌ، ولأن بها اجتناب المضار في الدنيا والآخرة"،[3] فالتقوىٰ مما يرغب فيه أهل العقول،[4] و"قضية اللبّ تقوىٰ الله."[5]

وقد عرّف القرآن الكريم أولي الألباب، بذكر أوصافهم اللازمة لهم، وذلك في موضعين:

الأول قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٧-١٨]، فأولو الألباب هم الذين اتصفوا باجتناب عبادة كل ما يُعبد من دون الله، والتوبة إليه، والإقرار بتوحيده والعمل بطاعته، إلىٰ جانب استماع أحسن القول، فاتباع أرشده وأهداه،[6] والأَوْلىٰ بفعله في العقل والشرع،[7] ومن اتصف بذلك فقد نال هداية الله؛ أي توفيقه للرشاد وإصابة الحق؛[8] لأنه انتفع بعقله فاتبع ما يجب اتباعه.[9]

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٦.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٠١.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٣٣٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٦.

(٥) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٧.

(٦) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٨٣-١٨٤.

(٧) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٩، ص١٧.

(٨) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٨٥.

(٩) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٩، ص١٧.

والثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]، فـ (الذين) نعتٌ لأولي الألباب،[١] يبين اتصافهم بفعلين أساسيين: الأول ذِكْر الله بمعناه العام الذي لا يختص بالصلاة،[٢] ويشمل الذكر اللساني والقلبي معاً،[٣] وهو ذكرٌ دائبٌ منهم لا يخلون عنه في أغلب أحوالهم.[٤] والثاني: التفكر في خلق الله، والنظر فيما يدل عليه اختراع هذا الكون، وإبداع صنعته من عظم شأن الصانع ووحدانيته،[٥] والعطف بين الفعلين دليل على ضرورة الجمع بينهما، بحيث لا يُكتفى بأحدهما عن الآخر، وأن نتيجة التأليف بينهما تتمثل ابتداء في تنزيه الله عن أن يكون خلقه لهذا الكون عبثاً لا فائدة فيه.[٦]

ويمكن أن يُستفاد من هذين الموضعين العديد من الدلالات منها:

إنّ الآيات السابقة تشير إلى وجوب النظر والاستدلال،[٧] وكونه سبيلًا للهداية والفلاح، فتمييز الأحسن والأصوب عمّا سواه لا يحصل بمجرد السماع في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾؛ لأنه قدر مشترك بين المخاطبين، وإنما بحجة العقل،[٨] والتفكر في

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٠٩.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٨.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٦.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٧.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٧.

(٦) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٩-٣٠٠.

(٧) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٢٦١. وانظر:
- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٨.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٣٦٧.

(٨) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٢٦١.

الدلائل السماوية، إنما هو شأن العقل لا في أول أمره فحسب، بل في كمال حاله عندما يكون لُبّاً.(١) وعليه، فقد حصل الثناء لهم بناء على إعمال عقولهم بالنظر والاستدلال، والتفرقة بين الحق والباطل، والحسن والأحسن من القول.

ثم إن فيها تنبيها على أن حصول الهداية في العقل، إنما يكون بفاعل هو الله، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ﴾، أما القابل لتلك الهداية فهم أولو الألباب؛ إذ استعدادهم للاهتداء بما فطرهم الله عليه من العقول الكاملة، فالإنسان إن لم يكن عاقلاً كامل الفهم لم يكن له حظٌّ في حصول هذه المعارف الحقّة في قلبه.(٢)

والجمع في قوله: ﴿ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ يشير إلى أن الفرد أعجز من أن يستنبط كل ما في الآيات من الدلائل، بل هو جهدٌ يسهم فيه كل واحدٍ من البشر، فهي آياتٌ يرجع استنباطها إلى الخلق الذين يملكون البصيرة والعقول الكاملة.(٣)

والربط بين الذكر والفكر إشارة إلى أنّ أصحاب العقول الحقيقية لا ينشغلون بالنعم عن المنعم، وأنّ من يفعل ذلك قد يستفيد من الأسباب المودعة في الكون، لكنه يفقد نفعها وبركتها؛ أي ما يستفاد من الحركة الإنسانية فيها، ويعود على الإنسان ذاته والبشرية بالخير، وذلك إنما يتحقق بذكر الله وربط تلك الاستفادة بالمنعم والمقدر لها.(٤)

وخلاصة القول: إن إعمال العقل والتفكر صفةٌ لازمةٌ لأولي الألباب، الذين حازوا الفضل؛ إذ جمعوا بين الكمال في الوظيفة الإدراكية للعقل، والكمال في أثره السلوكي المتمثل في التزام التقوى والامتناع عن كل قبيح.

---

(١) المرجع السابق، ج٩، ص١٣٩.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٢٦٢. وانظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٣٦٧.

(٣) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص١٩٥٣.

(٤) المرجع السابق، ص١٩٥٣.

لكن تبقىٰ الإشارة إلىٰ أن لفظ **القلب** من الألفاظ التي ورد القول بأنه مرادفٌ للعقل ومحلٌ له، "فالقلب: الفؤاد، وقد يعبّر به عن العقل"،[1] ويُستدَلّ لذلك بعددٍ من الآيات، منها قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، وقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، فقد قيل فيها: لمن كان له عقل،[2] ويبدو هذا القول يستند إلىٰ تعريف العقل بأنه العلم، فقد فُسّرت الآية الأخيرة: لمن كان له "علم وفهم"،[3] ومثله ورد في آية الحج، فهي تدل "علىٰ أن العقل هو العلم، وعلىٰ أن محل العلم هو القلب... لأن المقصود من قوله: ﴿قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ العلم، وقوله: ﴿يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ كالدلالة علىٰ أنّ القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلاً للتعقل."[4]

لكن تفسير العقل بالعلم فيه خلافٌ كما سبق، ويذكر الآلوسي كذلك أن الاستدلال بالآيات علىٰ محلية القلب للعلم لا يخلو من نظر؛ إذ إن القلب الإنساني لما أودع فيه له دور في الإدراك، لكن الدماغ بما أودع فيه له دور في ذلك أيضاً. ولذلك، فإن القول بأن لأحدهما مدخلاً في الإدراك دون الآخر لا جهة له.[5]

ويمكن القول كذلك: لما كان لكلّ من العقل والقلب دورٌ في الوصول إلىٰ العلم والاعتقاد به، إضافة إلىٰ أن "القلب هو مفيض الدم -وهو مادة الحياة- علىٰ الأعضاء الرئيسية وأهمها الدماغ الذي هو عضو العقل"،[6] فإن إطلاق القلب علىٰ العقل من

(١) الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٢٨٨.

(٣) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣١.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٤٦.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٩، ص١٦١.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٨٨.

قبيل المجاز المرسل؛[1] إذ يصحّ أن يُتجوّز بأحدهما عن الآخر، على طريقة العرب في تجوّزها عن الشيء بغيره، من لازمٍ أو سببٍ أو علّةٍ أو مقارنٍ أو مجاورٍ، ونحو ذلك.[2]

وعليه، فالمراد بقوله تعالى: ﴿لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ ولا ﴿يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾:

"لا يتلقون بقلوبهم عن العقل ما يفقهه ويعقله من خطابه المرشد لهم إلى السعادة؛ لأن العقل هو آلة الفقه والفهم، لا القلب... وكذا الكلام في قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ﴾ [الحج: ٤٦] وقوله: ﴿لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]؛ أي منشرح غير مطبوع عليه، يتلقى عن عقله ما يُلقى إليه من نور الهداية، بخلاف من له قلب مختوم عليه، فإنّ ذاك كمن لا قلب له، لعدم انتفاعه بقلبه على مذهب العرب وغيرهم في الإخبار بنفي الشيء لانتفاء فائدته."[3]

فالعلاقة بين العقل والقلب أنّ العقل هو الذي يدرك ويفهم، ثم يفيض بذاك الفهم على القلب، فإذا قَبِله وانشرح له انعقد عليه واستقر فيه، وأصبح عقيدةً يفيض أثرها على الجوارح والأعضاء.[4] وبعبارة أخرى، فإنّ القلب أصل الحياة لكل الأعضاء، والدماغ آلة الفهم والإدراك للعقل، فإذا حصّل الإنسانُ الإدراكَ والعلمَ بالعقل، أفاض به على القلب مرة أخرى؛ ليصبح قضيةً مستقرةً فيه، فكأن مبدأ الفهم والعلم ومستقره عائد إلى القلب، فسوّغ إطلاقه على العقل لذلك.

وأخيراً، فإن التركيز على مفهوم العقل وما يقاربه من الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، إنما هو محاولة لوضع مقاربة تدل على أهمية العقل ودوره المنهجي، وتعتمد

---

(١) المرجع السابق، ج١٧، ص٢٨٨.

(٢) الطوفي، نجم الدين سليمان. **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، تحقيق: أيمن محمود شحادة، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٥م، ص٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

(٤) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٩٨٦١-٩٨٦٢.

علىٰ المفهوم المَرْكز والآيات التي ورد فيها، دون أن تدّعي اقتصاره علىٰ ذلك؛ لأنه يدور في فلكه الكثير من الألفاظ والآيات القرآنية المرتبطة به، التي تؤدي في النهاية إلىٰ نتيجة مفادها أنّ القرآن الكريم كله هو خطابٌ منهجيٌ للعقل الإنساني، يحثه علىٰ السير في طريق البحث والنظر، للوصول إلىٰ غاية الهداية والحق.

ويبقىٰ هنا مسألة هامة ترتبط بأهمية إعمال العقل، وتتعلق بالتساؤل عن طبيعة عمل العقل الإنساني في إطار الوحي المنزّل من عند الله تعالىٰ، وحدود إمكاناته في الاهتداء إليه، فاتباعه والعمل به.

٤- العلاقة بين العقل والوحي:

إنّ الدعوة المتأصلة في القرآن الكريم إلىٰ إعمال العقل والتفكر، تؤكد أن الإسلام دينٌ لم يفرِض عقائده وأحكامه علىٰ الناس فرضاً، بل عرضها وناقشها، وطالب بالبحث والتقصي حولها،[1] وعدّ قضايا العقيدة ذاتها محلّ نظرٍ وبحثٍ، إلىٰ أن يتم التوصل إلىٰ الإيمان بها والتسليم بصدقها. وعليه، فإنّ مناقشة العلاقة بين العقل والوحي -والذي يقصد به هنا القرآن والسنة- يكون في مستويين؛ الأول: ما قبل الإيمان بالوحي؛ أي كيف سيقف العقل من الوحي؟ وكيف سينهج للوصول إلىٰ الإيمان والتسليم به؟ والثاني: بعد الإيمان به؛ إذ البحث في العلاقة بين النقل والعقل وإمكان التعارض بينهما.

أما المستوىٰ الأول: فهو يمثل البعد العقائدي والمعرفي لهذه المسألة، وفهمها في هذا الإطار له أهميته الكبرىٰ؛ لأنّ الخطأ فيه يقود إلىٰ أخطاء في قضايا أخرىٰ هامة تتعلق بالمنهجية الإسلامية، كقضية اختيار الإنسان، وقضية السببية، وقضية قيمة الفعل الإنساني ومصدرها، وغير ذلك.[2]

(١) السويدي، يوسف. **الإسلام والعلم التجريبي**، الكويت: مكتبة الفلاح، ٢٠٠٠م، ص٢٨.

(٢) النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص٢٠، ٢٤.

ولتصور العلاقة بين العقل والوحي في هذا المستوىٰ يمكن القول بأن الإنسان الذي يأتي إلىٰ الدنيا دون معرفة مسبقة، وإنما فقط بأدوات توصله إلىٰ ذلك، كما يقرر النص القرآني: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، تبلغه دعوة الوحي متمثلة في إنسانٍ (رسول) يدّعي تواصلاً مع الإله الذي يمده بمعرفة، ويُلْزِمه تبليغها بشارةً ونذارةً للناس؛ إذ يرتبط بها مصيرهم من حيث الثواب والعقاب، والنعيم والشقاء، سواء في الدنيا أو ما يخبر عنه من الآخرة.

وبذلك فالوحي من الجانب المعرفي هو مصدرٌ معرفيٌ يَبْلغُ مَنْ اصطفاه الله من الرسل، بطريق لا يمكن لغيرهم من البشر الوصول إليه، والموقف المنهجي منه بالنسبة للعقل الإنساني يقوم علىٰ تفعيل أدوات البحث في دعواه، واختبار أحوال الرسول ومقومات صدقه، للوصول إلىٰ الإيمان به.

وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] يلخص هذا الموقف المنهجي، فالإنسان مدعوٌّ بشكل صريح إلىٰ التفكر في حال الرسول صاحب الدعوىٰ، منفرداً أو مع غيره من العقلاء، لتمحيص دعواه وتحديد الموقف منها.

فإعمال العقل –أو النظر العقلي– هو الأصل الذي يؤكده القرآن الكريم، ويجعله سبيلاً لتحمل المنهج الإلهي واتباع الرسول.[١] ولذلك، فقد قرّر العديد من العلماء أن أوّل واجبٍ علىٰ الإنسان هو النظر المؤدي إلىٰ معرفة الله أو القصد إليه،[٢] والإجماع

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

(٢) ورد وجوب النظر عند: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠م، ص٢١.

- القاضي عبد الجبار، **الأصول الخمسة**، تحقيق: فيصل بدير عون، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٨م، ص٦٥. =

منعقدٌ علىٰ وجوب النظر،[1] وإعمال الفكر فيما يوصل الإنسان إلىٰ العلم بمعبوده من البراهين والأدلة القاطعة.[2] ومن ثمّ، فإن إنكار مناهج البحث والنظر محال؛ لأنه لا مستند للشرع إلا قول الرسول، وبرهان العقل هو الذي يُعرِّف صدقه،[3] وإنما وقع الخلاف في طريقة ثبوت الوجوب، فهو السمع عند الأشاعرة، والعقل عند المعتزلة.[4]

وهذا الخلاف يمثل جانباً من التفاوت الذي حصل عند المتقدمين في تقييم دور العقل قبل ورود الشرع وإمكان استقلاله في الإدراك في قضايا عديدة، ترجع في معظمها إلىٰ مسألة الحسن والقبح في الأفعال، ومنها مسألة الوجوب التي أُشير إليها، فـ"الأحكام كلها تثبت عند أهل السنة بالشرع، -بينما- حكّمت المعتزلة فيها العقل"،[5] والشرع عندهم يأتي مقرراً ومؤكداً لما أثبت العقل،[6] إن كان مصيباً، أما

= - إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله. **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،** تحقيق: محمد يوسف موسىٰ وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٣.

- السنوسي، محمد بن يوسف. **شرح العقيدة الكبرىٰ المسماة عقيدة أهل التوحيد،** تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م، ص٢٣.

وقد وردت العديد من الأقوال في مسألة أول واجب علىٰ المكلف، وتبين بالتحقيق أن الخلاف فيها لفظي؛ لأن بعضها يتعلق بمقاصد اعتقادية كالمعرفة، وبعضها بمقاصد عملية كالصلاة، وبعضها بما يتوقف عليه ما سبق وهو النظر؛ إذ لا يمكن التوصل إليها إلا به. انظر:

- عبد الحميد، محمد محيي الدين. **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد،** حاشية علىٰ كتاب: عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، شرح جوهرة التوحيد المسمىٰ "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"، مصر: المكتبة التجارية الكبرىٰ، ١٩٥٥م، ص٤١-٤٢.

(١) الإيجي، عضد الله عبد الرحمن. **المواقف في علم الكلام،** بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص٢٨.

(٢) السنوسي، **شرح العقيدة الكبرىٰ،** مرجع سابق، ص١٧.

(٣) الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد،** اعتنىٰ به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، السعودية: دار المنهاج، ٢٠١٩م، ص٦٦.

(٤) الإيجي، **المواقف في علم الكلام،** مرجع سابق، ص٢٨.

(٥) السنوسي، **شرح العقيدة الكبرىٰ،** مرجع سابق، ص١٧.

(٦) عبد الحميد، **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد،** مرجع سابق، ص٣٢.

إذا أخطأ فالشرع عندهم يبيّن الواقع فيه؛ أي يحكم بحسن الفعل أو بقبحه، حسب ما يعلمه فيه من المصلحة أو المفسدة في واقع الأمر.[1]

وتحكيم العقل هنا لا يُقصد به إثبات الأحكام وإنشاؤها؛ لأنّ المصدر والمحدد لها هو الله، فهو الحاكم ولا حاكم سواه، وذلك لا خلاف فيه، وإنما المراد بالحكم هنا الإدراك والإظهار والكشف، فالعقل يستقلّ بإدراك حكم الله في الأفعال من غير افتقارٍ إلى الشرع عند المعتزلة، والأشاعرة تردّه، وتقرر أن الشرع هو الذي يظهرها.[2]

ولفهم المسألة بصورة أعمق لا بدّ من التعرض لأصل هذا الخلاف، الذي يرجع إلى مسألة الحسن والقبح، فالحسن عند المعتزلة ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه، بينما يرى الأشاعرة أنّ الحسن ما حسّنه الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح ما نهى عنه، وتوعد بالعقاب على فعله.[3]

ويستدل المعتزلة على ثبوت الحسن والقبح في الأفعال عقلاً، بحيث يمكن إدراك ما في الأفعال من المصلحة والمفسدة دون توقف على ورود الشرع،[4] ويستدلون على ذلك بأن الناس جميعاً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار مثلاً، ولا يُعرف ذلك بالشرع؛ لأنه يقول به غير المتشرّع ومن لا يدين بدينٍ أصلاً، ولا بالعُرف؛ لأنّ العرف

---

(١) الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ج١، ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٤١-١٤٢.

(٣) أشار إلى هذه الأقوال:

- الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٢٥٨.
- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٢٣.

(٤) المطيعي، محمد بخيت. **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، حاشية على كتاب: نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي، مصر: عالم الكتب، ١٣٤٣هـ، ج١، ص٨٣.

يختلف وهذا ليس كذلك، فهو عائدٌ إلىٰ العقل، وكذلك مَن أراد تحصيل غرضٍ من الأغراض، واستوىٰ فيه الكذب والصدق، فإنه يرجح الصدق قطعاً.[(١)]

والأشاعرة يجيبون عن مثل هذه الأدلة بأن ما ذُكر عائد إلىٰ معنىٰ الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص أو أنه مقرر في النفوس، أما بالمعنىٰ المتنازع فهو ممنوع،[(٢)] وهم بهذا الردّ يسلّمون بنوعٍ من الحسن والقبح العقليين، كما ينص الرازي بقوله: "لكن الأصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين، ثم بينوا أنه لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين."[(٣)]

ويبدو تحرير محلّ النزاع له دورٌ كبيرٌ في توضيح دور العقل في هذه المسألة، وتجاوز العديد من الاستدراكات والردود،[(٤)] التي قد يُفهم منها إلغاء صفة الحسن

---

(١) الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٢٦-٣٢٧. وانظر:

- الجويني، **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

(٢) الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٢٦-٣٢٧.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٠. ويقصد بالمسألتين هنا: مسألة وجوب شكر المنعم، وحكم الأفعال قبل ورود الشرع.

ويبدو حرص الأشاعرة علىٰ تحديد دور العقل في هذه المسألة، إنما يرجع غالباً إلىٰ ما ترتب علىٰ القول بالتحسين والتقبيح العقليين من مسائل تتعلق بفعل الله ﷻ؛ إذ قرر المعتزلة في حق الله سبحانه أن ما هو قبيح منه يتركه، وما يجب عليه يفعله. ومن ثمّ، فإنه يجب عليه اللطف، والثواب علىٰ الطاعة، والعقاب علىٰ المعصية، والأصلح للعبد في الدنيا، والعوض عن الآلام ونحوه. والأشاعرة تخالف في ذلك كله فلا قبيح منه سبحانه ولا واجب عليه، وانظر:

- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٢٨-٣٣٠؛ لأن الله ليس فوقه آمر يأمره ولا ناه ينهاه، ولا تتصف أفعاله بالحسن لموافقة الأمر ولا بالقبح لمخالفة الأمر، بل هو المالك علىٰ الحقيقة يتصرف في ملكه كيف يشاء.
- الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به**، مرجع سابق، ص٤٧.

(٤) يمكن الوقوف علىٰ الردود والاستدراكات عند:

- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٢٢٣ وما بعدها.
- الغزالي، **المستصفىٰ من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١١٢ وما بعدها.

والقبح في الأفعال، -ومن ثمّ نسبيتها- قبل ورود الشرع، بحيث أنَّ الحسن والقبح "عبارتان عند الخلق كلهم عن أمرين إضافيين، يختلفان بالإضافات، لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة"،[1] فما يكون حسناً عند زيد قد يكون قبيحاً في حق عمرو، فضلاً عن القول بتأثر فهم الحسن والقبيح بمغالطات عديدة، منها تحكيم الأهواء، وتعميم الأحكام، وسبق الوهم،[2] بحيث يترتب على ذلك عدم إمكان الوثوق بحكم العقل في الأفعال.

فالحسن والقبح إن قُصد بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له أو كون الشيء صفة كمالٍ أو صفة نقصٍ، فلا نـزاع في كونهما عقليين حسب هذين المعنيين، وإنما النـزاع في تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب بالفعل بناء على حسنه أو قبحه، فهو عند الأشاعرة لا يثبت إلا بالشرع، وعند المعتزلة يثبت بالعقل،[3] وقد كان لكل فريق أدلته التي ساقها لتقرير ما ذهب إليه، لكن ابن القيم يرى بأن هذا التفصيل الذي ورد في محل النـزاع "لو أُعطي حقه، والتزمت لوازمه، رفع النـزاع وأعاد المسألة اتفاقية."[4]

فالفعل مستلزمٌ للكمال والنقصان واستلزامه عقلي، والكمال والنقصان يستلزم الملاءمة والمنافرة واستلزامه عقلي كذلك، وبقي المدح والذم والثواب والعقاب، وهي تترتب على النقصان والكمال العقلي كترتّب المسببات على أسبابها، ولكنها مشروطة بورود السمع لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥]. وعليه، فإثبات الحسن والقبح عقلاً لا يستلزم التعذيب، وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين.[5]

---

(١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٢) يرد تفصيل الوجوه عند: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٢٢٤-٢٢٧.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٣-١٢٤.

- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٢٣-٣٢٤.

(٤) ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٢.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٤٠٢، ٤١٣.

وهذا القول يقارب ما قرره المحققون من الماتريدية، بأن القول بالحسن والقبح العقليين لا يستلزم حكماً في فعل العبد، وإنما يجعل الفعل صالحاً لاستحقاق الأمر والنهي من الله تعالىٰ، الذي لحكمته ورحمته لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، ولا ينهىٰ عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، أما الأمر والنهي والثواب والعقاب فلا يكون إلا بإرسال الرسل.(١)

وإذا ورد السؤال هنا عن أثر القول بالتحسين والتقبيح العقليين قبل ورود الشرع فيما نبحثه من الدور المنهجي للعقل في إطار الوحي، فإن ثبوت التحسين والتقبيح العقليين يقرر وجود قدر مشترك من الاتفاق بين العقول علىٰ إدراك ما في الأفعال من الحسن والقبح،(٢) وهذا القدر يصلح به خطاب الناس بالوحي. وبعبارة أخرىٰ، فإن الإنسان من حيث هو إنسان -وقبل ورود الوحي- يملك القدرة علىٰ محاكمة الأمور؛ أي القدرة علىٰ وصفها بالحسن أو القبح، وإصدار حكم يترتب علىٰ ذلك، فإذا ورد الوحي كان هو في ذاته قضية يحاكمها الإنسان، ليتوصل فيها إلىٰ الوصف بصدقها أو كذبها. ومن ثمّ قبولها أو ردها، وهذه القدرة علىٰ المحاكمة، إنما هي مودعة في الإنسان بإرادة مطلقة من الله تعالىٰ، ليحصل بها التكليف -أي الثواب والعقاب- بعد ورود الشرع.

وأما المستوىٰ الثاني: وهو الذي يتعلق بما بعد الإيمان بالوحي والتسليم بصدق الرسول، فيمكن الإشارة بداية إلىٰ أن القول بأن العقل يُستعمل مرة واحدة للوصول إلىٰ الإيمان، ثم يعزل نفسه ويسلم للوحي بما جاء فيه، دون أيّ بحث أو نظر،(٣) لا

---

(١) المطيعي، **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، مرجع سابق، ج١، ص٨٣-٨٤.

(٢) وهذا الإدراك علىٰ رأي المعتزلة قد يكون إجمالياً أو تفصيلياً، كما قد يكون بالضرورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب والجهل ونحوه أو بالنظر كحسن الصدق، الذي فيه ضرر ونحوه، وقد يكون متوقفاً علىٰ السمع كحسن الصلاة والعبادات ونحوه.

- الغزالي، **المستصفىٰ من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١١٢.

(٣) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص١١٣٧٦.

يكون إلا في القضايا التي لا يستقل العقل بإدراكها، ولا يقضي أيضاً باستحالتها،[1] كمسائل الغيب المتعلقة بما بعد الموت والبعث ونحوه.

أما فيما سوىٰ ذلك، فإن العقل يتعامل مع الوحي في صورته النصية؛ أي يتفاعل مع نصوصه، ويخوض في ذلك تجربة فلسفية معرفية متعددة المسالك، كان لعلماء أصول الفقه دور كبير في بيان قواعدها وأصولها،[2] ومن ذلك ما وضعوه من قواعد تقرر العلاقة بين الألفاظ والمعاني، ووجوه دلالاتها، ونحوها من قواعد الاستنباط، التي أدت جميعاً إلىٰ تحصيل الكثير من المعاني والأحكام والعلوم من نصوص الوحي، ولا سيما القرآن الكريم.

أما تصور التعارض بين العقل وما جاء به الوحي -التي تُبحث عادة ضمن مسألة التعارض بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة- فيمكن تقرير الخلاصة فيها بأن الدليلين القطعيين لا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وكل ما يُظَن تعارضه من الدلائل التي يُعتقد أنها قطعية، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي أو أن يكون مدلولها غير متناقضين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يصار إلىٰ ترجيح الأقوىٰ، فأيّهما ترجح كان هو المقدّم، سواء كان سمعياً أو عقلياً.[3]

فالتحقيق علىٰ أنه "لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول"،[4] والعقل مع القرآن والنقل كالبصر السليم مع الشمس المنتشرة الضياء، فكل من يطلب الإبصار والاهتداء لا يُستغنىٰ بأحدهما عن الآخر، ومن أعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن

---

(١) الغزالي، **المستصفىٰ من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧.

(٢) النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٣) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م، ج١، ص٧٩.

(٤) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٦٥.

والنقل كمن تعرّض لنور الشمس وهو مغمض الأجفان، فالعقل مع الشرع نور على نور وهدى مع برهان.[١]

وبذلك، فإن العلاقة بين العقل والوحي هي علاقة وجودية، معرفية، منهجية. أما كونها علاقة وجودية؛ فلأنه لا يتصور أن يحقق الوحي هدفه ومراده ابتداءً دون خطاب العقول ودعوتها إلى الإيمان والتسليم به، كما أن العلوم الشرعية لا تُدرك ولا تُفهم إلا بالعلوم العقلية، "فالنقل جاء من العقل، وليس لك أن تعكس ذلك"،[٢] وكون العقل أصلاً للنقل لا يقصد به أنه أصلٌ في ثبوته في الأمر نفسه؛ لأنّ ذلك متحقق، سواء عُلم ثبوته بالعقل أم لم يعلم، فعدم العلم بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفسها وفي حقيقة الأمر،[٣] بل المقصود أنه لا يمكن الفصل بين الوحي والعقل؛ إذ دون العقل لا يمكن أن تُدرك حقائق الوحي إدراكاً كاملاً أو تنكشف طبيعتها السماوية أو يُعترف بها، والقول بالفصل يعارض دعوة القرآن الواضحة للإنسان بأن يمحّص بملكاته العقلية والنقدية كل الدعاوى، وأن يفكر في الدلائل، وأن يكون فكره منسجماً ومطابقاً للواقع.[٤]

وأما **العلاقة المعرفية**: فالوحي بدايةً هو مصدرٌ معرفيٌ متيقنٌ للرسول أنه من عند الله، يَبْلغه بطريقٍ لا سبيل لغيره للوصول إليه، ويكون المطلوب من الناس تقبله والإيمان به بناء على بحث العقل ونظره. وعليه، يمكن القول بأن الوحي مصدر معرفي للرسول بالاضطرار،[٥] وللإنسان بالنظر والاستدلال.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد. **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م، ص٣٣٨-٣٣٩.

(٣) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧.

(٤) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٤٦-٤٧.

(٥) يقول رشيد رضا في تفسيره: "فإن الوحي ضرب من العلم الضروري يجده النبي في نفسه عندما يظهره الله تعالى عليه، فإذا حبس عنه لم يكن له قدرة ولا وسيلة كسبية إليه." انظر:

- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٢٤.

وفي هذا الإطار المعرفي تكون مصادر المعرفة هي الوحي والكون، بالإضافة إلى العقل في بعض أنواع المعارف الضرورية، أما العقل في الواقع فهو وسيلة الإدراك واكتساب المعرفة، والإنسان مطالب بالبحث والنظر في القرآن وهو كتاب الله المنـزَّل، والكون وهو كتاب الله المفتوح، واعتبار الوحي مصدراً من مصادر المعرفة لا يعطل دور العقل ولا يلغيه، بل يدفعه إلى مزيد من التأمل والنظر.(١)

وأما **العلاقة المنهجية**: فإنّ العقل وسيلة موصلة إلى الحق كشفاً وتقديراً، ولكن وصوله إلى الحق لا يكون بمطلق الحركة العقلية وحدها؛ أي بالاعتماد على كونه عقلاً فحسب، بل بالتزام شروطٍ وقيودٍ منهجية، وسلوك طريق صارم من النظر والفكر، وهو طريقٌ يتصف بالمرحليّة والتدرج والترابط، ويقوم على المقايسة والموازنة، والانتقال من المقدمات إلى النتائج، ومن المعلوم إلى المجهول، وتحفّ به جملة من الأخطار التي ينبغي عليه تجنبها حتى لا تعيقه عن إصابة الحق.(٢) والوحي يدعم العقل في هذه المسيرة المنهجية، فيأتي داعياً العقل إلى سلوك هذا الطريق القائم على النظر والفكر، ومشتملاً على الضمانات التي تقيه القصور الكامن في حدود إدراكه، والقصور الذي قد يقع فيه إن استجاب لضغوط الأهواء والنـزعات التي تؤثر فيه، كما يضع له المبادئ، ويقيم له الأسس التي تضمن استقامته في طريق العلم والمعرفة.

وفهم العلاقة بين العقل والوحي في هذه المستويات الثلاث، يمكن به تجاوز النظر إلى المسألة ضمن إطار الثنائيات المتقابلة والمتضادة، التي توهم صراعاً بين العقل والنقل أو نـزاعاً بين حدود الاختصاص لكل من الإله والإنسان؛ إذ إنها إرادة الله ابتداء بمنح الإنسان العقل، والإرادة، والقدرة على الوصول إلى ما يراد منه من الإيمان، وتحقيق الخلافة والعمران، فالإنسان بقدراته العقلية وإرادته المستندة إلى الحرية، إنما يوظّف ما منحه الله تعالى إياه بإرادته المطلقة، فيما يريده الله تعالى منه

---

(١) النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، مرجع سابق، ص١٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٤.

بحكمته الباهرة، وتقرير التكامل بين العقل والوحي يُرجىٰ به أن يتجاوز تأثيره حدود المنظومة المعرفية الإسلامية، للتأثير في المنظومة المعرفية الإنسانية والحضارة المعاصرة كلها.

ثانياً: الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية

يمثل إعمال العقل المبدأ الأساس، الذي يرتكز عليه التفكير المنهجي الموصل إلىٰ العلم والمعرفة، وبه أناط القرآن الكريم مهمة البحث عن الحقيقة ومحاكمة القضايا، بما في ذلك قضية الوحي ذاتها، بدءاً من التسليم بها، فالتفاعل مع النصوص الموحىٰ بها فهماً واستنباطاً.

لكن العقل في القرآن الكريم لا ينفرد بكونه الأداة المعرفية الموصلة إلىٰ الحقيقة، بل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحواس التي تدرك المعلومات، وتنقلها إلىٰ العقل ليراجعها ويحكم فيها، ثم إنّ هذه المحاكمة ليست علىٰ مستوىً واحدٍ، فالتفكير والتذكر والتدبر والتفقه ونحوها، كلها عملياتٌ ذهنية تعبر عن التعقل، لكن في مستوىً أعمق من حيث الفهم والإدراك؛ مما يشير إلىٰ أن التفعيل المنهجي للعقل والحس معاً ينبغي أن يكون متكاملاً، ويحقق الوصول إلىٰ أعلىٰ درجات الفهم، في مختلف المجالات المعرفية. وعليه، فإن التأصيل للمنهجية القرآنية يقتضي بيان الدور المنهجي الذي أناطه القرآن بالحواس، وتحرير ارتباطها بعمل العقل، والعمليات العقلية التي تمثل مستوىً متقدماً في التفكير المنهجي.

وبما أن الدراسة تركّز علىٰ التأصيل المنهجي دون التفصيل في القضايا المعرفية، فهي تتجاوز هنا تحرير الخلاف الوارد في تحديد المراد من مصادر المعرفة وأدواتها، والتصنيف المترتب علىٰ ذلك،[1] كما تتجاوز أيضاً بيان العلاقة بين الحس والعقل وَفْق

---

(١) يرد بيانه عند:

- الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، مرجع سابق، ص١٩٣ وما بعدها.

رؤية المدارس الفلسفية أو الكلامية،[١] بل تقتصر على ما التزمته ابتداء من التأصيل المستمَد من القرآن الكريم، وبالاعتماد على المفردات المفتاحية التي تتعلق هنا بكلٍّ من الحس، وعمليات الفكر، وتحليل مبادئ المنهجية القرآنية بناء على الآيات الواردة فيها.

وإنّ أول ما يُلحظ في منهجية القرآن الكريم عند بيان دور الحواس عدم الحديث عن أقسامها الظاهرة والباطنة، أو بيان تشريحها ومراكزها وطريقة عملها، وإنما يرد ذكر الحواس باعتبار قيمتها المعرفية والإدراكية،[٢] والامتنان بها بوصفها أدواتٍ للإدراك،[٣] وطريقاً للعلم بالمدركات،[٤] كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٨].

ولهذا الملحظ المنهجي نجد أنّ القرآن لا يذكر الحواس جميعها،[٥] وإنما يُعنَى بتلك

---

(١) يرد بيانها عند:

- زرزور، عدنان محمد. **مقالة في المعرفة: مقدمة لدراسة العقيدة الإسلامية**، دمشق: دار الفتح، ١٩٧٠م، ص١٢ وما بعدها، ص٢٥ وما بعدها.

(٢) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٥٤٨-٥٤٩.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٣٢.

(٤) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص٤١١.

(٥) ورد في القرآن الكريم ذكر السمع والبصر واللمس -إلى جانب الذوق-، أما اللمس فقد ذكر في خمسة مواضع فقط، واقتصرت دلالته المعرفية على قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَـٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧] وهي لا تخرج عن كونها مقومة للإدراك البصري ومؤكدة له بالكتابة أو المعاينة. انظر:

- بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٤٨٣-٤٨٤.

وأما الذوق فقد ورد جذره في القرآن (٦٣) مرة، وأكثر سياقاته كانت في الإشارة إلى تذوق البأس والوبال والخوف والموت في الدنيا أو العذاب في الآخرة، ويدل معناه فيها على: الإحساس الشديد بالشيء المتذوق والتجربة الواسعة له بحيث يصل درجة الاستغراق، انظر:

- مكانسي، عثمان. "**كلمات في القرآن الكريم: الذوق**"، موقع رابطة العلماء السوريين، https: //bit.ly/3ss7pfG، [٣/ ٥/ ٢٠٢٢]. لكن الملاحظ أنه لم يرد استعماله بوصفه أداة حسية توظّف في القضية المعرفية كما كان في كل من السمع والبصر.

التي تخدم القضية المعرفية، ويركز على حاستين؛ هما: السمع والبصر،[1] ويبدو أنّ هذا يرجع إلى كونهما أهم آلات الإدراك، وأقوى الحواس تحصيلاً للعلوم الضرورية، وبهما يكون إدراك أدلة الاعتقاد الحق،[2] فالسمع لسماع البلاغ، والبصر لرؤية آيات الله الدالة على قدرته،[3] فكأن الاستدلال موقوف عليها،[4] والاقتصار على بيان دورهما المعرفي كما ورد في القرآن الكريم، لا يمنع من شموله لجميع الحواس في حقيقة الأمر.[5]

١- السمع في القرآن الكريم:

ورد جذر السمع في القرآن الكريم (١٨٥) مرة،[6] وأصله في اللغة: قوة في الأذن بها تدرك الأصوات، فهو يطلق على حس الأذن،[7] وعلى الأذن أيضاً، وما وقر فيها من شيء تسمعه،[8] وقد يعبرّ به عن الفهم.[9]

فالسمع والسماع يرد بمعنى إدراك الصوت، -وهو الأصل فيه-، وبمعنى فهم ما يسمع من الكلام؛ لأنه ثمرته، كما يرد بمعنى قبول ما فهمه، والاعتبار به، والعمل بموجبه، وهو المرتبة العليا من مراتب السماع.[10]

---

(١) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٥٥٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٣٢.

(٣) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٥٩٠٧، ١٠١٠٧.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٣، ص١١٥.

(٥) الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

(٦) بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣٠٣.

ومن الألفاظ التي تقارب معنى السماع في القرآن: الإنصات الذي ورد مرتين في سياق الحديث عن القرآن الكريم (الأعراف: ٢٠٤) (الأحقاف: ٢٩)، والإصغاء في موضعين كذلك مرتبطاً بالأفئدة والقلوب: (الأنعام: ١١٣) (التحريم: ٤).

(٧) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٨-٣١٩.

(٨) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٤٩٥.

(٩) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٩.

(١٠) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٨٥.

وقد ورد السمع في القرآن الكريم بالمعنىٰ الأول في مواضع عديدة منها قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ﴾ [يوسف: ٣١]، وقوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٠]،[١] ونلحظ أن مثل هذه السياقات، إنما هي في الإخبار عن استعمال حاسة السمع، ولذلك وردت وَفْق معناها الأصلي القائم علىٰ إدراك الصوت، لكن القرآن الكريم عندما يحثّ الإنسان علىٰ تفعيل سمعه، فهو لا يقف به عند هذه المرتبة؛ أي الإدراك الحسي بالأذن، بل يحرص علىٰ الارتقاء به إلىٰ مستوىٰ الفهم والقبول.

فالمطلوب القرآني ليس مجرد انتقال الصوت من المتحدث إلىٰ أذن السامع، بل أخذ المسموع مأخذ القبول، والتأثر بالمنهج الذي فيه،[٢] وذلك كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ۝٢٠ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠-٢١]، فالآيات خطابٌ للمؤمنين، ونهيٌ لهم عن أن يكونوا كاليهود أو المشركين أو المنافقين، الذين يسمعون بآذانهم، ولكن لا يتدبرون ما سمعوا، ولا يتفكرون فيه، بل يعرضون عنه فهم بمنـزلة من لا يسمع،[٣] وهذا يدل علىٰ أن السماع ليس بمرتبة واحدة، وأن كلَّ سماعٍ فيه إدراك وتدّبرٌ وتنفيذ عن علمٍ وبصيرةٍ فهو مأمور به، وكلّ سماعٍ من غير تدبرٍ أو تبصر فهو منهيٌّ عنه؛ لأنه إن لم يكن نفاقاً فهو بمثابة الغفلة عن الحق، وليس سماعَ وعيٍ وإنصات.[٤]

فالسمع عندما يرد في القرآن الكريم لا يُستعمل غالباً في أصل معناه الحسي، وإنما في لازم معناه علىٰ سبيل الكناية؛ أي سماع التدبر والاتباع،[٥] ولا سيما في

---

(١) ومثل ذلك ورد في: (البقرة: ٧٥) (النساء: ١٤٠) (الأنفال: ٣١) (طه: ١٠٨) ونحوه.

(٢) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٤٦٣٢.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١١، ص٩٨. انظر:

- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٨١-٤٨٢.

(٤) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٠٩٣.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٩٨.

سياق الحضّ عليه أو الأمر به، ومن ذلك الأمر بالاستماع إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، فالقرآن معجزة الرسول التي حصل التبليغ بها بالقول فهو معجزة مسموعة، لذلك كانت أولى وسائل إدراكها السمع،[١] والله الذي يخاطب عباده بهذا القرآن الموصوف بأنه: ﴿بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٣] يأمرهم بالاستماع إليه؛ لأنه سبيل الوصول إلى معرفة بصائره وهداه،[٢] والطريق المؤدي لنيل الرحمة به،[٣] والأمر هنا يمكن أن يُرجَّح فيه أنه على إطلاقه القريب من العموم،[٤] والدال على وجوب الاستماع للقرآن حيثما قُرئ في صلاةٍ أو غير صلاة،[٥] وقد جاء الأمر بصيغة الافتعال الدالة على المبالغة في السماع،[٦] بحيث يكون بقصدٍ ونيةٍ وحرصٍ على توجيه السمع لتحصيل الإدراك،[٧] فيؤدي بالسامع إلى التفكر والاستدلال والاهتداء إلى ما فيه.[٨] وهذا الأمر بالاستماع للقرآن يقابل دعوة الكافرين: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]،[٩] والذي يدل على إدراكهم أن مجرد سماع القرآن بتفهمٍ وتمعّنٍ كاف في معرفة أنه حجة من عند الله،[١٠] ولذلك أراد الكفار صرف الناس عن الاستماع له؛ خشية أن تلين قلوبهم فيؤمنوا به.[١١]

---

(١) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٣٥٦٨-٣٥٦٩.

(٢) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٥.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٩، ص٥٥٢.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٤٠.

(٥) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٣٩.

(٧) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٩، ص٥٥٢.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٣٩.

(٩) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٦، وانظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٣٩.

(١٠) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٩، ص٧٦.

(١١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٢٧٧.

وعليه، فالسماع على درجات عديدة باعتبار ما يطالب الله تعالى به عباده من الاهتداء بكتابه: أدناها أن يعمد غير المؤمن إلى عدم سماع القرآن أصلاً، وذلك خوفاً من أن يغلبه سلطانه وتقوم عليه حجته، وأعلاها في حق المؤمن أن يسمع فيفقه، ويتعقل ويتدبر ويعمل،(١) ومما يدل على شرف هذه الرتبة وأهميتها أنه ورد الأمر بالسمع بوصفه فعلاً تعبديّاً، مقترناً بالأمر بالتقوى كما في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ﴾ [التغابن: ١٦]؛ أي اسمعوا سماع تسليمٍ وإذعان لما تُؤمرون به،(٢) وعطف السماع على التقوى من عطف الخاص على العام، فالتقوى تشمل معنى الطاعة والقبول، وإنما صرح بالسمع لإظهار الاهتمام به، فهو الوسيلة إليها.(٣)

والأمر بالسمع بمفهومه المتقدم الدال على الفهم والإدراك الواعي، لا يختص بالقرآن الكريم، وما يدعو إليه من التقوى والاستجابة لدعوته فحسب، بل ينطبق

---

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٩، ص٦٢٨-٦٢٩، ٦٣١.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٣٣.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٢٨٨.

وكما أن السمع هو سبيل التقوى فقد ورد في مواضع أخرى اعتبار السمع سبباً للاستجابة لدعوة الحق، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسۡتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسۡمَعُونَۘ وَٱلۡمَوۡتَىٰ يَبۡعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ﴾ [الأنعام: ٣٦] فقد حصرت الآية الاستجابة إلى الحق والهدى بالذين يسمعون، ولما كان السماع الحسي للقرآن حاصلاً من الجميع، انظر:

- الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٥؛ -أي المستجيبين لدعوة القرآن والمعرضين عنها-، دل على أن المراد: الذين يسمعون سماع إصغاء وتفهم وتدبر فيعقلون الآيات ويقبلونها ويعملون بها.
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٦٧.
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٨٥. فالمقصود سمع خاص هو سمع الاعتبار.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠٧؛ لأنّ الاستجابة المطلوبة لا تحصل باستقبال المسموع بالإذن سماعاً حسياً فحسب، بل بالانفعال به انفعال تدبر وفهم واتباع.
- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٣٦٠٣-٣٦٠٤.

علىٰ المجال المعرفي بعمومه، بحيث يكون الحثّ علىٰ السمع فيه يشمل المستوىٰ الحسي، إلىٰ جانب كونه أداة فهمٍ دقيقٍ وإدراكٍ عميقٍ كذلك.

فالقرآن الكريم امتدح أولي الألباب والعقول بوصفهم ﴿يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، فهم يُتبعون استماع القول باتباع أرشده وأهداه،[١] والتعريف في (القول) كما يذكر ابن عاشور: هو تعريف الجنس فيشمل الأقوال جميعها، سواء تلك التي تدعو إلىٰ الهدىٰ أو التي تصرف عنه،[٢] فهو دليل علىٰ عموم الاستماع لكل الأقوال والعلوم والمعارف، ثم إعمال العقل بالنقد لها، وتمييز الحق والصواب فيها.

ويؤكد ذلك أن الحضّ علىٰ السمع ورد في سياق الحديث عن سنن الاجتماع والآيات الكونية، أما الأول ففي قوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمْۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍۚ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [السجدة: ٢٦]، وأما الثاني ففي مثل قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [يونس: ٦٧]،[٣] وقوله: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: ٦٥]، فمصارع الأمم السابقة،[٤] وخلاء مساكنهم التي يمرّ الناس بها،[٥] وكذلك الدلائل الكونية المذكورة هي من الآيات المادية المحسوسة، التي لا ينكرها أحد،[٦] والمعروفة الظاهرة،[٧] التي لا يحتاج معها إلىٰ أكثر من الانقياد والامتثال؛ أي سماع الأذن وما ينشأ عنه من الإجابة، استعمالاً

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٨٤.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٣٦٥.

(٣) ومما يقارب معناها: (الروم: ٢٣) (القصص: ٧١).

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٣٩.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٨، ص٦٤٠.

(٦) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٨٠٤٠.

(٧) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٩٨.

للسمع في حقيقته ومجازه معاً،[1] فهو خطابٌ لمن يسمع فيعتبر ويتذكّر به.[2] وهذه الأهمية المنهجية للسمع في تحصيل المعارف هي ما يفسر اقترانه بالعقل، بوصفهما سبيل النجاة في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، فالسمع هو أعظم مدارك العقل الذي عليه مدار التكليف،[3] فكأن مدار التكليف يقوم علىٰ أدلة كلّ منهما،[4] وفي عموم المسموع والمعقول في الآية ما لا يخفىٰ من المبالغة،[5] والدلالة علىٰ أهمية كل منهما.

ويستنتج مما سبق، أن تضمّن السمع في معناه اللغوي، واستعماله القرآني مستويين من الإدراك؛ الأول: حسيّ يقوم علىٰ وصول الصوت وإدراك معناه، والثاني: مجازيّ يدل علىٰ تفاعل بالمسموع، وتأثّر به بالقبول والانتفاع، وتركيز القرآن علىٰ المستوىٰ الثاني في سياق الأمر به والحض عليه، يدل علىٰ أن التفعيل المنهجي للسمع لا يقتصر فقط علىٰ الإحساس وإدراك الصوت وانتقاله إلىٰ العقل، بل لا بدّ من تكامله مع الإدراك العقلي، وصولاً إلىٰ أثره في القبول والاعتبار، وهذه الثنائية الوظيفية (الحسية-العقلية) التي ترد في حاسة السمع لها ما يماثلها في حاسة البصر كما سيأتي.

٢- البصر ومرادفاته في القرآن الكريم:

تدل العديد من السياقات القرآنية علىٰ أن **البصر** هو اللفظ القرآني المستعمل في الدلالة علىٰ حاسة الرؤية؛ إذ اقترن بآلتها وهي العين في مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، كما اقترن البصر بالسمع في سياق الامتنان علىٰ الإنسان

(١) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج١١، ص١٩٢.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢٨٣.

(٣) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٣٧.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣٩.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٥، ص١٣.

بأدوات الإدراك كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩].

والبصر "اسم للإدراك التام الكامل الحاصل بالعين التي بالرأس"[١] أو اسم للقوة التي بها النظر بالعين وإدراك المبصرات،[٢] وهو كما يقال للجارحة الناظرة وللقوة التي فيها، فإنه يقال كذلك لقوة القلب المدركة بصيرة وبصر.[٣] وقد ورد جذر البصر في القرآن الكريم (١٥٠) مرة،[٤] ومع غلبة استعماله في معناه الأول الدال على الحاسة في كثير من الآيات كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ كَٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡأَصَمِّ وَٱلۡبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِۚ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ﴾ [هود: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ٱذۡهَبُواْ بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلۡقُوهُ عَلَىٰ وَجۡهِ أَبِي يَأۡتِ بَصِيرٗا﴾ [يوسف: ٩٣]، فإنه يلاحظ إشارة المفسرين إلى احتمال أن يشمل البصر إلى جانب معناه الحسي، الدلالة مجازاً على البصيرة والعلم في العديد من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ﴾ [طه: ٩٦]. فالآية تحتمل أن يكون المراد نظرت ما لم ينظروه، بناء على أن بصرت وأبصرت من أفعال النظر بالعين أو علمت ما يعلم به القوم وفطنت مالم يفطنوا به.[٥]

ويبدو المعنى الثاني هو الراجح عند استعمال القرآن الكريم لوصف "أولي الأبصار" كما في قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عمران: ١٣]، و[النور: ٤٤]،

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٤٠.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٤١٤.

(٣) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٦٢.

(٤) بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣١١.

(٥) ورد ذكر الوجهين عند:

- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١١٠.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٦٢.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢٩٥.

وورد ذكر الاحتمالين في معنى البصر في مواضع أخرى كذلك كما في (الأنبياء: ٣) (النمل: ٥٤) وغيره.

المقارب لوصف أولي الألباب، والمقترن بالاعتبار، والذي يرجع في أصله اللغوي إلى: العبور؛ إذ يعبر من الجهل إلى العلم[1] أو من الحاضر المشاهد إلى الغائب،[2] ويقوم على النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها، ليتوصل بالنظر فيها إلى ما هو أبعد منها.[3] وأولو الأبصار هم أصحاب العقول والبصائر،[4] الذين يدركون ببصرهم ما يحسون ويرون، ويدركون ببصيرتهم ما وراء هذا المحسوس،[5] وبهذا المعنى امتدح الله الأنبياء؛ إذ وصفهم بـ (أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ) (ص: ٤٥)؛ أي أهل البصائر في العلم والدين، باتفاق أهل التأويل على هذا المعنى،[6] وذلك على سبيل المجاز المشهور فيه.[7]

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٠٨.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥٢٠٦.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٢٨٣.

(٤) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٥.

(٥) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥٢٠٧.

(٦) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٢٤.

(٧) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٠١.

وقد ورد التصريح بالبصائر وصفاً للتوراة، وكذلك القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا ﴾ (الأنعام: ١٠٤) فآيات القرآن وإن لم تكن في ذاتها بصائر إلا أنها لقوة حجتها وجلالتها توجب البصائر لمن وقف على حقائقها، وتكون أسباباً لحصول البصيرة لهم، والبصيرة اسم للإدراك التام الحاصل في القلب.

- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٤٠. وقد تطلق على الدلالة التي توجب العلم الذي يُبصر به نفس الشيء على ما هو به.
- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٦ وقد تطلق على الحجة البينة الظاهرة.
- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٧٠. وقوله تعالى في الآية: (فَمَنْ أَبْصَرَ) استعير فيه الإبصار للعلم بالحق والعمل به ليناسب ذكر البصائر، فالمهتدي بها كمن نُوّر له الطريق فأبصر وسار فيه، فهو تمثيل لمن استرشد بالحق وعمل به بالبصير الذي انتفع ببصره.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٤١٩.

وإلىٰ جانب لفظ البصر الذي استعمله القرآن للدلالة علىٰ حاسة العين، مع الإشارة في العديد من المواضع إلىٰ تجاوز دلالته مستوىٰ إدراك المحسوسات إلىٰ معنىٰ التأمل الموصل للعلم، نجد مفردات أخرىٰ كالنظر والرؤية وردت محتملة كذلك لكلا المعنيين، وإن كان الحثّ فيها علىٰ المعنىٰ الثاني أظهر وأوضح.

أما **النظر** فهو في اللغة يرجع إلىٰ معنىٰ "تأمل الشيء ومعاينته"،[1] وأصله من "المقابلة، فالنظر بالبصر الإقبال به نحو المبصَر، والنظر بالقلب الإقبال بالفكر نحو المفكَّر فيه"،[2] وهو بذلك يشمل تأمل الشيء بالعين،[3] وتقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، إلىٰ جانب حركة القلب لطلب علمٍ عن علم، أو ترتيب أمور معلومة علىٰ نحو يمكّن من استعلام ما ليس بمعلوم،[4] وكما يطلق النظر علىٰ تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، فقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد التأمل والفحص.[5] وقد ورد جذر (نظر) في القرآن الكريم ما يقارب (١٣٩) مرة،[6] ويرجع معناه إلىٰ ثلاثة أوجه: الأول النظر بالعين، والثاني الإمهال والتأخير، والثالث النظر بمعنىٰ الرحمة،[7] ويضاف إلىٰ تلك الوجوه وجهٌ رابعٌ هو التفكر والاعتبار،[8] وهو المعنىٰ

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٤٤.

(٢) العسكري، **الفروق**، مرجع سابق، ص٧٤.

(٣) الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٢.

(٤) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص٩٠٤.

(٥) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤٢.

(٦) بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣١٧.

(٧) العسكري، أبو هلال. **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧م، ص٤٨٠-٤٨١.

(٨) ابن الجوزي، عبد الرحمن. **نـزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م، ص ٥٨٩. وانظر:

- بليل، **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣١٧.

الذي يغلب عند الحضّ والحثّ على النظر (أفلا ينظرون، أولم ينظروا) أو الأمر به (انظر، فانظر، فلينظر، فانظروا، انظروا).

ومما يُلحظ أن الأمر بالنظر -في أكثر مواضعه- يُستعمل فيما يصلح للنظر البصري والنظر العقلي معاً؛ إذ يعدل البيان القرآني عن إعماله عمل أحدهما لئلا يتمحّض له، فيمكن حمله على كليهما، ويكون صالحاً للمعنى الحقيقي والمجازي، وذلك من مقاصد القرآن،[1] وبذلك يفيد الحثّ على إيقاع النظر التام على كل شيءٍ يقدر الإنسان على النظر به من بصرٍ وبصيرة،[2] بدءاً من النظر في الأمر الميسّر له والضروري المكرر في حياته كطعامه،[3] كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ [عبس: ٢٤]، فيأمره أن ينظر فيه نظر العين؛ إذ العبرة قد تحصل بمجرده أو نظر الفكر؛ لأن المنظور إليه ليس ذات الطعام، وإنما أحواله وأسباب تكوينه وسبل الانتفاع به.[4]

ويرد الحثّ على النظر كذلك في القضايا الأدقّ، كالنظر في المادة التي خُلق منها الإنسان،[5] كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥] فالآية توصية للإنسان بأن ينظر في أول أمره ونشأته الأولى،[6] بالبصيرة،[7] وبنظر العقل المؤدي إلى علم الشيء بالاستدلال.[8] والقرآن لا يقف بالإنسان عند ذلك، بل يدفعه إلى التعرف على

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١١، ص٢٩٥.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٦٤.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٣٨٣٢.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣٠، ص١٢٩.

(٥) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٤٢.

(٦) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٥٢.

(٧) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢١، ص٣٧٧.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٢٦١.

كيفية خلق الأشياء،[1] مما يحتاج إلى طول نظرٍ وعمق فكرٍ، وجهدٍ متواصلٍ للوصول إلى حقيقته مما لا يستطيعه كثيرٌ من الناس.[2]

والتركيز على النظر في "الكيفية" من الأمور اللافتة في سياقات الأمر بالنظر، ولا سيما عندما يكون موضوع المعرفة الآيات الكونية كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠] وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٦-٧]، فهذه الآيات بارزة معروضة لنظر الناس، يشاهدونها حيثما كانوا،[3] ليلًا ونهاراً،[4] وطلب النظر في كيفيتها قد يرد فيه تساؤلٌ وهو: كيف يأمرهم بذلك، وهم لو نظروا إلى آخر الأبد فيها لما عرفوا كيف خلقت هذه الأشياء؟ ويمكن توجيهه بأن الاهتداء بالعجز عن إدراك الكيفية أو الاكتفاء بأدنى درجات النظر فيها، يكفي للعلم بأنها حاصلة بقدرة من لا يماثل بقوته أحداً من الخلق.[5]

وفي موضوع معرفي آخر يأتي الحث على النظر في (الكيفية) ملازماً للأمر بالسير في الأرض، وطلب تأمل كيفية العاقبة التي حلت بالسابقين، من المكذبين والمجرمين والظالمين والمفسدين، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: ٦٩]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف: ١٠٩].

---

(١) عطية، **المنهج المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) الرشدان، محمود عايد. "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة، العدد١٠، (١٩٩٧م)، ص٣١.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٣٨٩٨.

(٤) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٥، ص٣٢٩.

(٥) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥١٣.

وهذا التأكيد المتكرر في العديد من المواضع، والمتضمن توجيها مباشراً بالسير، سواء على معناه الظاهر؛ أي السير بالأقدام أو على معنى إرسال الفكر،(1) فالأمر بالنظر بعده يدل على أن المطلوب مستوى متقدم من التأمل والنظر، يراد منه اكتشاف سنن الله في التدافع والتداول،(2) والقوانين التي تحكم مسيرة الإنسان والمجتمع عبر التاريخ.(3)

وهذا المستوى المتقدم من النظر، والمأمور به في تأمل كيفية المظاهر الكونية، فالسنن الاجتماعية، يتجلّى كذلك في أمر القرآن بالرؤية والنظر في كيفية بدء الخلق، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ۞ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩-٢٠] وتعليق الرؤية بالكيفية لا بالخلق وهي غير معلومة، يمكن أن يشير إلى أن قدراً من الكيفية معلومٌ، وهو كون الخلق من العدم كاف في حصول العلم بإمكان الإعادة،(4) لكن طبيعة القرآن الذي يشمل بتوجيهاته ما يناسب الناس في أجيالهم جميعها، كلٌّ حسب قدراته ومعارفه، يجعل من الممكن تصور أنّ في الأرض ما يدل على نشأة الحياة الأولى وكيفية بدء الخليقة فيها،(5) فضلًا عن إمكان تصور الوصول إلى الكيفية التي تحكم الظواهر الكونية في حركتها وصيرورتها،(6) وكيفية تقلّب أحوال الإنسان والأمم في تاريخها ومصائرها، والنظر في مثل هذه القضايا الدقيقة وبمستواه المتقدم من التأمل والإدراك مطلوبٌ منهجاً وسبيلاً إلى الحق.

---

(١) ورد ذكر المعنيين عند:
- الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٨، ص٢١٦.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٥١.

(٢) الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٣) حسن، غالب. **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير**، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠١م، ص٢٤.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٤٧.

(٥) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٧٣٠.

(٦) حسن، **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير**، مرجع سابق، ص٢٥.

ثم إنّ الأمر بالنظر يرد في قاعدةٍ كليةٍ، تحث على نظر الفكر والاعتبار، في عموم الخلق وكليته، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾ [يونس: ١٠١]، فالوجود كله مجال للنظر بوصفه حقلاً هائلاً من الآيات والدلالات،[١] ومثله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٥]؛ إذ يرد الحثّ على النظر في عظيم ملكوت السموات والأرض، والنظام العام الذي تقوم عليه، ثم النظر في ما خلق الله فيها من شيء مهما دقّ واستتر؛[٢] أي النظر تفصيلًا في المخلوقات ودقائق أحوالها، ليختم بالنظر في المصير والأجل، وعُدّي فعل النظر فيها بحرف الظرفية (في) للدلالة على أن المراد التأمل والتفكر العميق المتغلل في ذلك كله.[٣] ويُستفاد مما سبق أن النظر عملية (حسية- عقلية) تتناول عمق الأمور، وهو مطلوب في مستوى عالٍ، سواء عند حصوله أو في مادته وموضوعه.[٤]

ومثل هذا المستوى العميق المطلوب عد النظر نجده مطلوباً كذلك في الاستعمال القرآني لفعل **الرؤية**، الذي ورد جذره في القرآن فيما يزيد عن (٣٠٠) موضع، وهو في اللغة: "أصلٌ يدل على نظرٍ وإبصارٍ بعين أو بصيرة".[٥] وعليه، فالرؤية إدراك المرئي، وذلك على أضرب إما بالحاسة وما يجري مجراها أو بالتفكر والعقل،[٦] أما ما كان بالحاسة فقد ورد في القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِۚ﴾ [آل عمران: ١٣] وقوله: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ﴾ [يوسف: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٥٧.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٩، ص١٩٦-١٩٧.

(٤) حسن، **نظرية العلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٦-٢٧.

(٥) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٢.

(٦) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٥.

ٱلْهُدْهُدَ﴾ [النمل: ٢٠] ونحوه، وأما ما كان بمعنى التفكر والتعقل الراجع إلى العلم، فنجده في مثل قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]؛ أي "بما أعلمك."(١)

وإذ لم يرد الأمر بالرؤية بفعل الأمر، -كما في النظر- إلا أن الحض عليه كان كثيراً في القرآن بصيغة (أَلَمْ تَرَ)، وما يماثلها من الصيغ التي تختلف فقط من حيث أدوات الخطاب التي اشتملت عليها،(٢) فالاستفهام فيها، سواء كان للتعجيب من عدم العلم بالأمر أو للإنكار أو للتقرير، فهو يشير إلى أنّ شأن الأمر المقرر به أو المتعجب منه أو المنكور علمه، أن تتوفر الدواعي إلى علمه؛ مما يفيد الحض عليه. ولذلك، فإن هذا التركيب جرى مجرى المثل في ملازمته لأسلوب التحريض على الرؤية.(٣)

ولما كان الغالب أن المخاطب بهذا الأسلوب، إنما يُطلب منه الرؤية في أمور ليس من شأنها أن تكون مما رآه ببصره،(٤) -سواء كان موضوعها الإخبار عن أحوال الأمم السابقة وما حلّ ببعضها من الهلاك والعذاب(٥) أو الآيات الكونية(٦) أو أحوال غير المؤمنين وسلوكاتهم تجاه الدعوة في المجتمع-(٧) فإن الرؤية تُحمل فيها على الرؤية

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٣.

(٢) ومن هذه الصيغ: (ألم تروا، أولم يروا، أولم ير الذين كفروا ونحوها).

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٦-٤٧٧، ج١٣، ص٢٢٣.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٦.

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: ٦]، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: ١] ونحوها.

(٦) كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٧٧] وغيرها.

(٧) كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ﴾ [النساء: ٦٠]، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: ٢٨]، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [المجادلة: ٨] ونحوها.

القلبية التي هي بمعنى العلم لا رؤية العين،[1] فقوله: (أَلَمْ تَرَ) مثلًا يعني: "ألم تعلم علماً هو في تحققه كالحاضر المحسوس بالبصر"،[2] كما أن هذه القضايا يُطلب في أكثرها رؤية الكيفية، الذي يتطلب التدقيق والتحقيق في وجوه الكيفية ودلالاتها،[3] ويفيد أن هذا المستوى من رؤية الكيفيات هو الذي يستحق المدح لا رؤية الذوات.[4]

فالرؤية -كما النظر- يغلب في القرآن الكريم الحث المنهجي على تفعيلهما بالمعنى المجازي العقلي، بحيث يكون نظراً عقلياً، ورؤية قلبية علمية، تستند إلى التأمل الدقيق العميق الموصل إلى الحقيقة، وبهذا المعنى استُعمل فعل الرؤية في طلب إدراك المنهج المعبّر عنه بـ (السبيل) في قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

ويمكن أن نخلص من كل ما سبق إلى القول بأن اشتمال مفردات الحواس، من السمع والبصر والنظر والرؤية، في مادتها اللغوية على مستويين؛ الأول: حسي مادي، والثاني: تأملي إدراكي أو عقلي علمي، والتركيز القرآني على المستوى الثاني، لا سيما عند توظيفها؛ أي مفردات الحواس في قضايا دقيقة عميقة متعلقة بمختلف المجالات المعرفية (الكونية والإنسانية والاجتماعية والتاريخية)، ومقترنة في بعضها بطلب إدراك

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٣. وانظر:
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣١، ص١٦٦.
- البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٥٠.
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٦.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٢٢٣.
- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٧٤٠٢.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ج٢٢، ص٢٥٠.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣٢، ص٩٧.

الكيفية، الذي يمثل مستوىٰ أعمق من إدراك الذوات، كل ذلك يدلّ علىٰ أن التفعيل المنهجي للحواس في القرآن الكريم لا يكون بالوقوف عند العملية الحسية الأولية في الإدراك فقط، بل باستخدامها وتوظيفها في إطار مزدوج (حسي- عقلي).

وبعبارة أخرىٰ، فإنه إذا اعتبرنا الإدراك الحسي مستوىٰ يسبق الإدراك العقلي ويوصل إليه، فالإدراك الحسي في ذاته له حدّه الأدنىٰ وحدّه الأعلىٰ، أما أدناه فهو الإحساس المادي المعتمد علىٰ الآلة كالعين والأذن، الإحساس الذي ينقل المدركات إلىٰ العقل، وأما أعلاه فهو الإدراك بها إدراكاً واعياً مقصوداً وموجهاً إلىٰ حقائق الظواهر وكيفياتها، والقرآن الكريم، إنما يحثّ الإنسان علىٰ تفعيل الحواس في مختلف المجالات، وبمستوياتها المتقدمة، التي تقارب مجال الإدراك العقلي، وتمثل أداةً أساسيةً تخدم العمليات العقلية المختلفة.

٣- ارتباط الحواس بالعمليات العقلية في القرآن الكريم:

الحواس في القرآن الكريم ليست أدوات حسية فحسب، بل هي وسائل وعيٍ وتمييزٍ وتبصرٍ،[١] وهي ليست طريقاً وحيداً أو مستقلًا لتحصيل المعرفة، وإنما يترابط دورها مع العقل الذي يقف وراءها، ويجعل من الإحساس المادي الذي تحصّله إدراكاً ومعرفة حسية منتجة.[٢]

والارتباط بين الحواس والعقل في القرآن الكريم يرد في مواضع كثيرة أهمها: الجمع بين الحواس والفؤاد في العديد من الآيات، إلىٰ جانب اعتبار تعطيل الحواس كتعطيل العقل؛ لأنها وسائل له.[٣]

(١) عبد الرحمن، عائشة. **الشخصية الإسلامية: دراسة قرآنية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م، ص١٤٥.

(٢) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، مرجع سابق، ص٥٧٤، ٦١٠.

(٣) المرجع السابق، ص٥٧٣.

أ- أما الامتنان بالحواس كأدواتٍ للإدراك،[1] وأسبابٍ موصلة إلى العلم بالأشياء،[2] واقترانها بالعقل أو الفؤاد فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]،[3] وكأنما تحيط هذه الآية بمراحل الإدراك كاملة، بدءاً من الإدراك الحسي، فالتفكير العقلي، فالانتهاء العقدي في القلب،[4] فالحواس سبيل العلم بالمدركات، والأفئدة والقلوب محلّ المعارف،[5] التي تضم "مجموع مدارك الإنسان الواعية"،[6] أما العقل الذي يدرك ويتصور ويربط الأسباب بالنتائج،[7] فهو مقرّ الإدراك، يتفاعل مع مدركات الحواس بجعلها تصورات مفردة فتصديقات،[8] وينتهي بما أخذه من وسائل الإدراك إلى قضايا ومبادئ تستقر في الفؤاد.[9]

ب- وأما اعتبار انتفاء الحواس سببا لانتفاء العقل فقد ورد في مثل قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، فإدراك العقل مترتب على حقائق المحسوسات، ولما نفت الآية عنهم الحس المدرك للمحسوسات، ترتب عليه القول ﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ بالفاء كما يذكر البقاعي: ربطاً وتسبيباً وتعقيباً،[10] وسواء كان نفي الحواس على ظاهره أو على تخصيصه بالحق؛[11] أي صمٌّ لا يسمعون الحق سماعَ فهمٍ وتدبر، وبكمٌ لا ينطقون به عن

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٣٢.

(٢) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٤٥.

(٣) وتكرر معنى الآية في: (المؤمنون: ٧٨)، (السجدة: ٩)، (الملك: ٢٣).

(٤) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٥٩٠٦.

(٥) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص٤١١.

(٦) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢١٨٦.

(٧) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥١٠٣.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٣٣.

(٩) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص١٠١٠٨.

(١٠) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٥.

(١١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٥، ص١١٢.

علم، وعميٌّ لا ينظرون في آيات الله،[1] فإن الآية ومثيلها (كالأعراف: ١٧٩)، تفيد انتفاء العقل عند عدم الانتفاع بالحواس؛ لأنهم كما يبين الآلوسي؛ إذ لم يصرفوا ما خُلق لهم فيما خُلق له فكأنهم قد خلقوا كذلك؛[2] أي فاقدين له من أول الأمر.

وإلىٰ جانب هذين الأمرين يرد ارتباط الحواس بالعلميات العقلية، التي يعبِّر عنها القرآن بألفاظ من مثل: التفكر والتفقه والتدبر ونحوها، وهذه العمليات وإن كانت تأكيداً لمبدأ إعمال العقل، الذي ورد بيانه إلا أنها تشتمل علىٰ دلالات لغوية،[3] وتُوظّف في موضوعات قرآنية، تجعلها في مرتبة أدقّ وأعمق من مجرد التعقل، بل

---

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٤-٩٥.

(٢) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٥، ص١١٢.

(٣) يمكن التمثيل لذلك بلفظي التدبر والفقه، أما **التدبر**: فيختص بالنظر في دبر الأمور؛ أي فيما تؤول إليه عاقبتها وآخرها. انظر:

- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٠.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٢١.

وعليه، فتدبر القرآن -الذي اختص لفظ التدبر به في أربعة مواضع- يقصد به التأمل لمعانيه وتبصر ما فيه. انظر:

- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٤؛ أي أنه يقوم علىٰ التأمل الذي يبلغ به صاحبه معرفة ما خفي من دلالاته، وتعقب ظواهر الألفاظ، ليعلم ما يدبر ظواهرها من المعاني والتأويلات، بحيث إنه كلما ازداد التدبر انكشف له من المعاني ما لم يكن بادياً له أول الأمر، وذلك يكون علىٰ مستويين؛ الأول: تأمل دلالة جملة القرآن علىٰ أنه من عند الله، والثاني: تأمل دلالة تفاصيل آياته علىٰ مقاصده التي أرشد إليها:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٧، ج٢٣، ص٢٥٢.

وأما الفقه: فهو في اللغة: الفهم، وفقِه الكلام؛ أي فهم غرض المتكلم من كلامه. انظر:

- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٤١.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٤٥٠. وهو يدل علىٰ إدراك الشيء والعلم به.
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٢. لكنه يستعمل فيما خفي علمه.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١١، ص٦١. ولذلك فمعناه في القرآن -الذي ورد فيه في عشرين موضعاً- يرتكز علىٰ الفهم العميق المؤثر.
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٤٧. والذي يدل علىٰ مزيد فطنة وذكاء.
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٣، ص١١٠.

إن في نصوص القرآن الكريم ما يجعلها في ذاتها غايةً ومقصداً من مقاصد نـزوله.[1] ولذلك، فإن ارتباطها بالحواس له أهميته، ويمكن أن نشير إليه من خلال أمرين:

أولهما: اقتران ذكر ألفاظ الحس بالعمليات العقلية في العديد من الآيات أو المقاطع القرآنية؛ إذ يرد ذكر أكثر من عمليةٍ حسيةٍ وعقليةٍ في مشهدٍ واحدٍ؛ مما يجعلها "عمليات مترابطة متكاملة، لا تحدث منفصلة عن بعضها بعضاً."[2]

أما الآيات فمن مثل قوله تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ونحوها من الآيات، حيث يراد النظر بعين القلب،[3] والرؤية بالبصر والبصيرة،[4] في مطلق الآيات، أي

(١) يرد في **التفكر** قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]؛ إذ عطف ترجي تفكرهم على قوله: (لتبين) المقرونة بلام التعليل، التي تبين العلة الأصلية الحافة بإنـزال القرآن؛ مما يشير إلى أن التفكر هو أيضاً حكمة من حكم نـزول القرآن الكريم، انظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٦٣-١٦٤. ويقاربه في المعنى والصياغة قوله تعالى في التذكر: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ٢]. وعليه، فإن تهيئة الناس للتفكر والتذكر لإدراك الحقائق والعبر -سواء في الآيات الكونية أو القرآنية- هو غاية من غايات نـزول القرآن وغرض جليل من أغراضه.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٨٩.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص١٦٤. وفي **التدبر** يرد قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩] فقد "جُعل القرآن للناس ليتدبروا معانيه ويكشفوا عن غوامضه بقدر الطاقة." انظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٥٢.

(٢) الهيشان، محمود. "**جوانب الفكر والتفكر في القرآن الكريم**"، (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الشريعة، ١٩٩٦م)، ص٤٢.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٩، ص٣١٠.

(٤) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢١.

الحجج والدلائل،[1] رجاء أن يعقلوا ويدركوا، ويكون حالهم حال من يرجىٰ فهمه وانتفاعه بها.[2]

ومثله قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٢١]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا ۚ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣]، فأكثر الآيات التي يُراد في آخرها حصول التفكر والتذكر، يَرد في أولها الحثّ علىٰ النظر والرؤية، وكأن فيه إشارة كما يذكر ابن عاشور: إلىٰ ارتباط المعقول بالمحسوس، وتنـزيله منـزلته لقصد فهمه والتعجيب منه.[3]

وكذلك في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] إشارة إلىٰ ارتباط حصول الذكرىٰ أي التذكرة العقلية والتفكر وتدبر الأحوال،[4] بمن كان له عقلٌ،[5] وعبّر عنه بالقلب؛ لأنه جُعل للوعي والحفظ بعد الإدراك،[6] أو استمعَ لما ألقي إليه وهو شاهد القلب متفهم لما يُخبر به غير غافلٍ عنه ولا ساهٍ،[7] فإلقاء السمع مع المشاهدة يوقظ العقل للاعتبار والذكرىٰ.[8]

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٨، ص٤١٦. وانظر:
- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٨.
- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١١٩.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٤.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٧، ص١٤٤. وانظر:
- أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٥٤٠.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٨٥.

(٤) المرجع السابق، ج٢٦، ص٣٢٣.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢١، ص٤٦٢.

(٦) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٦٦.

(٧) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢١، ص٤٦٣.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٣٢٤.

وأما المقاطع القرآنية فكما في (النحل: ١٠-١٧) و(الروم: ١٧-٢٨) ونحوها؛ إذ يرد في هذه المقاطع ذكر العديد من الدلائل الكونية أو الاجتماعية متتالية، التي تضاف في ختام كل منها لمن يتصف بها به إدراك معناها، فيرد فيها ذكر أولي الأبصار الذين يتصفون بالاعتبار، وقوم يسمعون فيدركون ويتبعون، وقوم يعقلون ما يُدرك ببداهة العقل، أو يتفكرون بها يعلو بداهته، ويرقى بالفكر للتأمل في ما دقَّ من الأمور، كما يرد فيها الأوصاف التي تدل على العقل الأعلى الذي هو اللبُّ،[1] والتذكر الذي به إحضار العلم بعد غيبته عنه فتكراره على القلب حتى يرسخ فيه،[2] والفقه فيما خفي أمره، وفي ذلك دلالةٌ على تعاقب هذه العمليات، وترابطها، وتكامل عملها في تحصيل المعرفة من مختلف الدلائل والآيات البينات.

ثانيهما: اقتران ذكر العمليات العقلية -من مثل التفكر والتذكر- بضرب الأمثال في العديد من الآيات،[3] وضرب الأمثال له أهميته الكبرى في قضية الحواس وارتباطها بالعمليات العقلية؛ إذ يمثل الصلة بين المحسوس والمعقول، فالقرآن الكريم يورد العديد من الآيات الدالة على حقائق الأمور وغاياتها في صورة التمثيل لها، الذي يتضمن كما يذكر ابن عاشور: تقريب المعقول بالمحسوس، رجاء تفكر الناس فيها،[4] فينيبوا إلى الحق وينقادوا له،[5] كما قال تعالى: ﴿وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ

---

(١) ورد بيان الترابط بين الآيات وما تختم به عند: أبو الحسن الحرالي، "**مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنـزل**"، ضمن كتاب: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تقديم وتحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٩٧م، ص٤٥-٤٧.

(٢) ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٥.

(٣) ورد فعل التفكر مثلاً في العديد من الموضوعات التي تضرب فيها الأمثال، كما في موضوع الإنفاق (البقرة: ٢٦٦)، والانتفاع بالعلم (الأعراف: ١٧٦)، وحقيقة الحياة الدنيا (يونس: ٢٤)، والخشوع والتأثر بالقرآن (الحشر: ٢١).

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥، ج٢٨، ص١١٧.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٥٥٠.

لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥] وقوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١].

كما أنّ القرآن الكريم يوظّف التمثيل والحواس في قضايا الاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]،[١] فقد عقّب الاستدلال على النبوة بالتذييل بقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾،[٢] وعندما يأتي القرآن بقضية لاستخدامها بوصفها مثلاً فهو يأتي بقضيةٍ متفقٍ عليها حتى عند الخصوم الذين تُوجّه إليهم.[٣] ولذلك، ذكر هنا مسألة الاستواء بين الأعمى والبصير، فإن قال المخاطبون بالآية باستوائهما فقد كابروا الحس،[٤] وإن أقروا بعدمه كان تمثيلًا لهم وتشبيهاً لحال أمثالهم ممن لا يفقه الأدلة بالأعمى، أما من يميز الحقائق فيؤمن بها فهو كالبصير، وأتبعه بقوله: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾؛ لأن عدم استواء البصير والأعمى أمر بديهي لا يمكنهم إلا الاعتراف به، فتفرّع عليه إنكار عدم تفكرهم في ذلك.[٥]

وعليه، فإنّ النصوص القرآنية تصل بين العقل والحس وصلاً قوياً، بحيث يكون في النظر عقل، وفي السمع عقل، فإذا غاب العقل في الحس فإنه لا يعد حسّاً، بل فقد للحس، وإن الوصل بينهما يتعدى طور فعل العقل في الحس إلى طور التفاعل بينهما، فكما أن الفعل الحسي يحمل أسباباً عقلية، فكذلك الفعل العقلي يحمل أسباباً حسية، والمعقول مهما بلغ من التجريد فإنه يبقى حاملاً لأسباب حسية، لولاها لما

(١) وهذا المثل ورد نظيره في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلْمُسِىٓءُ ۚ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [غافر: ٥٨].

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤٣.

(٣) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٣٦٤٣.

(٤) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٧، ص١٢٥.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤٣.

أمكن تنـزيل المعقولات، مفاهيم وعلاقات، على الأشياء الحسية والمجربة.[1] وإن هذا التفاعل (الحسي-العقلي) يظهر أثره في منهج الاستدلال القرآني كما سيأتي.

وختاماً، فقد تناول الفصل بيان أصول التفكير المنهجي والتأصيل لها من القرآن الكريم، وذلك من خلال التركيز على حقلين دلالين؛ الأول: يتمثل في مفهوم العقل وأهم الألفاظ المرتبطة به، والثاني: يتمثل في مفاهيم الحس الواردة في القرآن الكريم.

وقد تبين من خلال تحليل هذه المفاهيم أن القرآن الكريم قد أولاها أهمية كبيرة، وحثّ الإنسان من خلالها على إعمال عقله وحواسه، وتفعيلها التفعيل الأمثل، بحيث يغدو فعل التفكير المنهجي أقرب إلى فعل تعبدي مطلوب من الإنسان، وهو "عملية عقلية شاملة لمختلف أنواع النشاط العقلي للإنسان"،[2] التي يمكن أن يبلغ بها الحقيقة في مختلف مجالات المعرفة والحياة.

كما تبيّن من خلال الفصل أن الترابط بين الحس والعقل في إطار المنهجية العلمية القرآنية ترابطٌ وثيق ومتكاملٌ، تمثل الحواس أهم وسائله التي يهتم القرآن "بتوجيهها توجيهاً مقصوداً للإدراك والفهم، والربط بينها وبين العقل والفؤاد"،[3] بحيث يتكامل دورها مع العقل، الذي يتفاعل مع هذه المدركات حتى تغدو علماً ومعرفة مستقرة في القلب.

وبناء على ذلك، يغدو التفكير وظيفة جامعة تشترك فيها جلّ الوسائط الإدراكية من الحواس وغيرها،[4] ويتكامل فيه دور هذه الوسائل؛ -أي الحس والعقل- في

---

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص١٥٤-١٥٥.

(٢) الهيشان، محمود وملكاوي، محمد. "منهج القرآن في تنمية التفكير"، **أبحاث اليرموك: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، جامعة اليرموك، (٢٠٠٢م)، ص٢٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٤) مشوش، صالح بن طاهر. "مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم"، **مجلة نماء**، السنة الأولى، العدد٢، (٢٠١٧م)، ص٢٤٧.

المصادر المعرفية المتكاملة؛ -أي الكون والوحي- بما يمثل الإطار المرجعي لمنهجية اكتساب المعرفة في المنهجية الإسلامية.[1]

وهذا التكامل في أصول التفكير المنهجي يتضافر دوره مع مبادئ السلوك المنهجي، التي سيأتي بيان دورها في ضبط الجانب النفسي والسلوكي عند الإنسان في بحثه المعرفي، بحيث يتحصل بهما الاستعداد النفسي والفكري اللازم معاً، لبلوغ جوهر المنهجية العلمية، وهو البحث عن الدليل الحق واتباعه.

---

(١) ملكاوي، فتحي حسن. "المفارقة المنهجية ومرجعياتها الفكرية"، **مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي**، المجلد٣٢، العدد٣، (٢٠١٩م)، ص١٠٧.

الفصل الثالث:

مبادئ السلوك المنهجي في القرآن الكريم

تمهيد:

لا يكفي الالتزام بمبادئ التفكير المنهجي وحده لضمان سلامة الوصول إلى العلم؛ وذلك بسبب تأثر النشاط الفكري للإنسان بجملة من العوامل النفسية والسلوكية، التي تجعل بلوغ الحقيقة والعلم لا يتحققان إلا بالتكامل بين جانبين: جانب مرتبط بالعلم والمعرفة، وجانب مرتبط بالقيمة والأخلاق.

فالعملية المعرفية تتأثر بدور العقل والحس أو أجهزة الإدراك البشرية، إلى جانب النفس الإنسانية والإرادة المختارة، التي لا يمكن تجاهل تأثيرها في تفسير النشاط المعرفي أو دورها الحاسم في الوصول إلى الحق والعلم، وتقبّله أو الانصراف عنه.[1] ولذلك، فإن القرآن الكريم إلى جانب دعوته الدائمة إلى الاستدلال العقلي، يدعو إلى إزالة العوائق النفسية كافة، التي قد تمنع من ذلك،[2] وتزكية النفس بالقيم الأخلاقية التي تضبط المجال العلمي المنهجي وتؤثّر في ترشيد المعرفة.[3]

ويمكن أن يطلق على هذه القواعد الأخلاقية مصطلح "مبادئ السلوك المنهجي"؛ أي القيم التي ترشد سلوك الباحث، والقواعد الأخلاقية، التي ينبغي الالتزام بها عند البحث العلمي، وهي مبادئ وقواعد تختلف عن قواعد الاستدلال التي تحكم التفكير المنهجي، وتمثل أخلاقيات البحث العلمي وقيمه الإنسانية.

---

(١) دسوقي، **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**، مرجع سابق، ص٤٤، ٤٦.

(٢) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٣) حب الله، حيدر. **مسألة المنهج في الفكر الديني: وقفات وملاحظات**، بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠٠٧م، ص١٥١.

والبحث في الأخلاق الإسلامية يرتبط بمفهوم التزكية المركزيّ في القرآن الكريم، الذي يمثل مقصداً أساسياً من مقاصد الوحي إلى جانب مقصد العلم والمعرفة، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤]،[1] والتزكية التي تقوم على تربية النفس الإنسانية على التحلّي بالأخلاق الحسنة، والتخلّي عن الأخلاق الذميمة، تندرج ضمنها أخلاقياتُ البحث العلمي، بحيث إن تتبع هذه الأخلاقيات في القرآن الكريم يتحقق من خلال التركيز على جانبين؛ الأول: بيان أهم القيم التي ورد الحث على التزامها عند القيام بالنشاط المعرفي، والثاني: تحديد أهم الصفات التي تم التحذير منها، بوصفها من العوائق النفسية التي تحول دون الوصول إلى العلم.

ولما كان من الصعب الإحاطة بالقيم التي تحكم النشاط العلمي والفكري كافة[2] أو بيان جميع الأخلاق، التي ورد الأمر بها أو النهي عن ذميمها عند ممارسة البحث العلمي، فإنّ الدراسة تسعى إلى الكشف عن القيمة الأساس في كلٍّ من ثنائية الالتزام والترك، ودراستها في سياقاتها، والإشارة إلى أهم المفاهيم التي ترتبط بها، وتوضيح الرؤية القرآنية حول أهمية القيم في المنهجية العلمية من خلال ذلك.

أولاً: التربية المنهجية على القيام للحق

يتأسس الالتزام الأخلاقي في الإطار المنهجي والعلمي القرآني على التربية المنهجية؛ إذ سيكون التركيز على التأصيل لقيمةٍ مركزيةٍ فيها، يمكن أن يُصطلح عليها "القيام للحق"، وبيان أهميتها من خلال أهم السياقات القرآنية.

---

(١) ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي**، مرجع سابق، ص٢٦٩.

(٢) حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، مرجع سابق، ص١٥٣-١٥٤.

١ - مفهوم التربية المنهجية ومبادئها في السياقات القرآنية:

يتحقق بلوغ الحقيقة في القرآن الكريم بالتكامل بين جانبين: جانب مرتبط بالفكر والمعرفة والواقع، وجانب آخر مرتبط بالقيمة والأخلاق، وإذا كان الجانب الفكري المرتبط بالعلم يتأسس ويرتكز على إعمال العقل والحس في أعلى مستويات الإدراك، للوصول إلى الدليل الحق واتباعه، فإن الجانب السلوكي المرتبط بالأخلاق يستند إلى الأساس ذاته ويتكامل معه؛ فيهدف إلى تربية النفس الإنسانية على الاتباع الدائم للدليل الذي يحكم العقلُ والحس بصحته، وتقديمه على أهواء النفس ورغباتها.

والتربية مفهومٌ أخلاقيٌ مهم، يرجع في اللغة: إلى معاني الرعاية والإصلاح والنماء والكمال؛[(١)] أي القيام بالأمر وتعهده ورعايته بما ينميه.[(٢)] وهو في الاصطلاح: "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"،[(٣)] أو "إنشاء الشيء حالًا فحالًا إلى حدّ التمام."[(٤)]

ومع تعدد اتجاهات التربية ومجالاتها،[(٥)] فإن التربية في المجال الفكري طريقةٌ لإعداد الإنسان إعداداً صحيحاً، ومتميزاً بسلوكه الفكري، وبقدرته على الوصول إلى مصادر المعرفة وتوظيفها في حل مشكلاته.[(٦)]

---

(١) محجوب، عباس. **أصول الفكر التربوي في الإسلام**، عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير، د.ت، ص١٥.

(٢) الحازمي، خالد بن حامد. **أصول التربية الإسلامية**، المدينة المنورة: دار عالم الكتب، ٢٠٠٠م، ص١٨.

(٣) البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد. **أنوار التنـزيل وأسرار التأويل**، إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ، ج١، ص٢٨.

(٤) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٥.

(٥) ومن جوانب التربية: التربية الجسمية والتربية الروحية والتربية العقلية والوجدانية والعاطفية والمهنية وغيرها. انظر:

- محجوب، **أصول الفكر التربوي في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٩.

(٦) صالح، ثاراس محمد. "المبادئ التربوية في القرآن الكريم"، **مجلة آداب الرافدين**، العدد٥٧، (٢٠١٠م)، ص١٣٩.

ويمكن أن يُطلق علىٰ التربية الهادفة إلىٰ تحقيق مثل هذه الغاية "التربية المنهجية"؛[1] أي التنشئة علىٰ القيم الأخلاقية المرتبطة بالنشاط المعرفي الإنساني، والهادفة إلىٰ ضمان سلامة وصوله إلىٰ أهدافه، وهي تنبني علىٰ قاعدة خلاصتها: الحق هو المقصود، والدليل الموصل إليه هو المُتّبَع، وعلىٰ النفس الإنسانية تقديم ذلك علىٰ أهوائها ورغباتها، وذلك في مختلف مراحل البحث العلمي بدءاً من الاستعداد النفسي الذي يسبق البحث، فممارسته بالنظر والفكر والاستدلال، ثم الالتزام بنتائجه وتطبيق مقتضياته في الواقع.

ولما كان من الصعب الوقوف ابتداءً علىٰ لفظٍ أو مفهومٍ قرآني واضح ومحدد، يمكن أن يُبدأ به للتأصيل لهذه القاعدة، فإنه لا بدّ من النظر أولاً في أهم السياقات القرآنية التي تقرر معناها، فمحاولة استنباط تعبير أو مفهوم قرآني يشير إليها.

ويمكن ان تكون البداية مع التوجيه القرآني لكيفية الاستعداد للبحث والنظر في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦]، فالآية دعوةٌ خالصةٌ إلىٰ منهج البحث عن الحق، وإرشادٌ إلىٰ كيفية الاستعداد للتفكر والنظر، وذلك بالقيام -بتجردٍ بعيداً عن الهوىٰ والمصلحة، وبعيداً عن التأثر بالتيارات السائدة في الجماعة والبيئة- بطلب الحقّ، وهي دعوةٌ (واحدةٌ) إن تحققت صحّ المنهج واستقام الطريق،[2] فقوله (إنما) يفيد الحصر؛ أي ما أعظكم إلا بواحدةٍ لا بغيرها من المواعظ المفصلة، وذلك بقصد التقريب للأفهام، والاختصار في الاستدلال، ومنعاً من نفور المخاطبين أو إعراضهم إن هم استكثروا واستثقلوا الحجج التي أوردها عليهم،[3] وهذه الواحدة

---

(١) ورد مصطلح التربية المنهجية عند: قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٧٣.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٩١٤.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٣١-٢٣٢.

التي وَعَظَهم بها هي القيام لله مخلصين له بالنصيحة، وترك الهوى والعصبية.[1]

ومفهوم **القيام** في الآية مهم؛ إذ يراد به: "القيام إلى طلب الحق لا القيام الذي هو ضد القعود"،[2] فهو على المعنى المجازي الدال على التأهب للأمر والاجتهاد فيه، وقد بينت الآية كيفية هذا القيام بأن يكون إما مثنى أو فرادى، فما زاد على ذلك مما لا اضطرار إليه،[3] بل هو أولى للسلامة من التأثر بالجماعة، وعقلية الجماهير التي تتبع الانفعال الطارئ، ولا تتمسك في الغالب بالحجة والدليل؛[4] أي إن الهدف هو دفع عوائق الوصول إلى الحق، فلا يخالط الناظر والباحث صاحب هوى أو شبهة، ولا يخشى تشنيعاً أو سمعة، بل يخلو بنفسه عند التأمل فلا يرضى لها غير النصح، وإذا خلا ثاني اثنين فهو، إنما يختار ثانيَه من أقرب أصدقائه له رأياً، فيَسْلم كلّ منهما من غشّ صاحبه.[5]

ففي الآية "تأسيسٌ لنوعٍ من أصالة السعي الفردي لكشف الحقيقة والاهتداء إليها"،[6] وتبيُّن لطريق المعرفة، وذلك بالدعوة إلى رجوع الإنسان لذاته وفطرته، ودراسة الأمور ومناقشة المسائل بعيداً عن المؤثرات العاطفية،[7] والعوائق النفسية التي قد تمنعه من الإخلاص والتجرد في التفكير.

---

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩م، ج٦، ص٥٢٥. وانظر:
- قطب، **في ظلال القرآن**، ج٢٢، ص٢٩١٤.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٣٢٩.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٤) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٩١٤.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٣٣.

(٦) حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، مرجع سابق، ص١٥٩.

(٧) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج١٩، ص٦٦-٦٧.

وإن هذا التجرد والقيام لله بالحق كما يلزم عند إرادة الشروع بالبحث، فهو لازمٌ كذلك أثناء النظر وإعمال الفكر، بحيث يقف الإنسان موقف الحياد أمام الأدلة، ويحرص عليها وعلى اتّباعها ولو كانت عند خصمه، فيكون كما يذكر الغزالي: كناشد ضالةٍ، لا يفرّق بين أن تَظْهر على يده أو على يد من خالفه، وهو لذلك لا يرى المخالف خصماً، بل معيناً له على بلوغ الحق.(١)

ومما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤] فقد رددت الآية حالتي الفريقين بين الهدى والضلال، وذلك بالإتيان بحرف (أو) المفيد للتردد والشّكّ،(٢) وتركت تحديد المهتدي من الضّال، وذلك إثارةً للتدبر والتفكر، في هدوءٍ لا تغشاه العزة بالإثم أو الرغبة في مجرد الجدال؛ لأن المقصد هو حصول الهداية والإرشاد لا الإذلال والإفحام،(٣) ولذلك لم يُقابل المعارض بنسبته مباشرة إلى الخطأ؛ لأن فيه إغضاباً له، وإخلالاً لسداد الفكر عنده، بحيث يفوت مقصد فهمه للحجة واتباعها،(٤) وإنما أتت بالكلام المنصف الذي يقبله كلّ من يسمعه من موالٍ أو مخالف، وإن كان يتضمّن إشارات واضحة إلى من هو على ضلالٍ ومن هو على هدى، إلا أن التورية والتعريض أقرب بالمجادل إلى غرض الهداية.(٥)

كما تضمنت الآية أسلوب اللفّ والنشر،(٦) الذي يعني بأن أحد الفريقين محق والآخر مبطل، وبما أنه لا سبيل لأن يكون كلاهما على الضلال معاً أو على الهدى معاً،

---

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق،ج١، ص٥٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٩٢.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٩٠٥.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٢٥٨.

(٥) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٤٢.

(٦) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٦، ص٥١٧. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٩٢.

بل أحدهما مصيبٌ والآخر على باطل،[1] فالأولى لكلا الفريقين تحري الحق والتمسك به، والاجتهاد في النظر وترك التعصب،[2] ولما أن النبي ﷺ قد أقام البرهان على التوحيد فذلك دليلٌ على بطلان من تمسك بالشرك.[3] وفي ذلك كله تربيةٌ لكلٍّ من المحاوِر والمخالف بضرورة الحياد أمام الحق والهدى، واتباع من أقام الدليل وأتى بالبرهان.

وهذه الآية وإن كانت ترد في سياق الإرشاد من الله لرسوله في المناظرات الجارية في العلوم،[4] إلا أن مدلول المناظرة أو الحوار يمكن أن يتجاوز المتبادر منه باقتصاره على تحاور شخصين أو أكثر، ليدلّ على ظاهرةٍ سلوكيةٍ تبدأ من حوار الذات مع نفسها، فحوار الإنسان مع أخيه، فحوار الجماعات بعضها مع بعض بما يشمل الاتجاهات الفكرية والدينية والحضارية المختلفة.[5] وبذلك، فإن الآية تشمل أحوال البحث العلمي كلّه، بحيث تكون كلّ مراجعة لأفكار الآخرين وعلومهم هي حوار معرفي، وإن لم يكن في صورة الجدال والمناظرة، والحياد الفكري مطلوب في هذه الأحوال جميعها.

فالإنسان يطلق الفكرة في دائرة الاحتمال؛ إذ تتساوى فرضية الصواب والخطأ أو الهدى والضلال، ثم يتقدم إلى البحث بدافع الوصول إلى الحق لا الانتصار للنفس، ويطرح المسألة في إطار الشّكّ باحثاً عن مواقع الخطأ والصواب. وبذلك، فإن المنهج القرآني من خلال هذه الآية يؤسس للقاعدة، التي ترى في الشّكّ طريقاً إلى اليقين، ويرفض القناعات التي تستند إلى الأفكار المسبقة، وذلك من خلال عدّه الشّكّ في

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٦، ص٥١٧.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٢٥٨.

(٣) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٦، ص٥١٧.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٢٥٨.

(٥) حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، مرجع سابق، ص١٧.

الفكرة موقفاً مطلوباً من كلا الطرفين، ويدفع كلًّا منهما إلىٰ ضرورة إعادة النظر في القضية ومواجهتها كما لو أنه لم يفعل ذلك من قبل، ودون أيّ حكمٍ مسبقٍ من الطرفين علىٰ الآخر بالهدىٰ أو الضلال، بل هو الموقف المشترك، الذي يريد الوصول إلىٰ الحقيقة من خلال الحوار الإيجابي القائم علىٰ الوعي، والشعور العميق بضرورة الوقوف مع خط الإيمان بالنتائج أيّاً كانت.(١)

ومن لطائف ما يؤيد الحثّ علىٰ الحياد والموضوعية في طلب العلم، توجيه بعض الآيات إلىٰ ذلك، كقوله تعالىٰ: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣﴾ [المطففين: ١-٣]، فالآية التي تطالب الإنسان بالعدل فيما يأخذه من الناس ويعطيه، يدخل في عمومها الحجج والمقالات، فكما أن المتناظرِيْن يحرص كلّ منهما علىٰ ما له من الأدلة، فإنه يجب عليه أن يبين لخصمه الدلائل والحجج التي لا يعلمها، وينظر في أدلة المخالف كما ينظر في أدلته هو، وبهذا السلوك يُعرف إنصاف الإنسان من تعصبه، وحرصه علىٰ الحق من عدمه.(٢)

وإن هذه الموضوعية والحياد أمام الدليل والحق، يظهر تطبيقها في مواقف العديد من الأنبياء عليهم السلام، كقول إبراهيم عليه السلام لقومه: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٨١] فقد حذف تعلّق الشرك بالإتيان بالسلطان في مقام إنكار خوفه من شركائهم، وذكره عند إنكار عدم خوفهم من شركهم تذكيراً لهم بأنهم لا عذر لهم بالجهل ببطلانه؛ لأنه لا دليل لهم عليه،(٣) ثم كان قوله ﴿فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ

(١) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج١٩، ص٤١-٤٢.

(٢) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل ومحمد بن صالح العيثمين، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الرياض: دار السلام، ٢٠٠٢م، ص١٠٧٩.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧٨.

بِٱلۡأَمۡنِۖ﴾ ولم يقل أنا أحق بالأمن، وذلك "منتهى الحيدة في الجدل"،[1] فلم يصّرح بأن منهجهم هو الباطل والضلال، وأن منهجه هو الحق والصواب، ثقةً منه بأنهم إذا استعرضوا منهجه ومنهجهم فسيحكمون بمن التزم الهدى، ومن هو على ضلال.[2]

وقريبٌ من ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ إِنِ ٱفۡتَرَيۡتُهُۥ فَعَلَيَّ إِجۡرَامِي وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُجۡرِمُونَ﴾ [هود: ٣٥] فهذه الآية وردت في سياق حوار نوح عليه السلام مع قومه، وسواء كانت من تتمة هذه القصة؛ أي من قول نوح عليه السلام[3] أو أنها كلام معترض يُقصد به الردّ على المشركين من قوم محمد ﷺ،[4] فهي إعراضٌ عن مجادلتهم بالحجة بعد أن أقيم عليهم الدليل غير مرّة، فلم يُغن الحجاج فيهم شيئاً، والرد عليهم بأنه لو فُرض أنّ النبي افتراه، فإنما تبعة ذلك عليه وحده، وقد أثبت النبي الإجرام عليه على طريقة الكلام المنصف،[5] والجدال بالتي هي أحسن، بحيث لا يستثقل السامع الوعظ ويقبله،[6] وذلك يمثّل أسلوب الأنبياء الهادئ الذي يطرح الفكرة بقوةٍ، ويواجه الموقف بحسمٍ، ويردّ التحدي بعقلٍ واعٍ وفكرٍ منفتح، وهو ما ينبغي على الدعاة إلى الله التزامه في كل زمان ومكان.[7]

---

(١) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٣٧٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧٥٧.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٤٦-٢٤٧. وانظر:
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١٢، ص٧١.

(٤) رجح هذا الوجه في التفسير: الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٨٩. وانظر:
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٤، ص٣١٨.
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١٢، ص٧١.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٢، ص٦٣.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٢، ص٦٤.

(٦) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١٢، ص٧٢.

(٧) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج١٢، ص٦١.

وفي الاتجاه ذاته يرد قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سبأ: ٢٥] فقد أتىٰ بفعل الإجرام في وصف فعل المؤمنين، والعمل في وصف فعل مخاطبيهم،[٨] وهو أبلغ في الإنصاف،[٩] وزاد علىٰ ذلك بأن ذكر الإجرام المنسوب إليهم بصيغة الماضي، التي تدل علىٰ التحقق، وذكر العمل المنسوب إلىٰ خصمهم بصيغة المضارع التي لا تفيد ذلك،[١٠] لئلا يحصل لديهم الإغضاب الذي يمنع من الفهم،[١١] وينشأ لديهم الدافع إلىٰ التأمل والتدبّر والتفكّر، لرؤية وجه الحق والاقتناع به.[١٢]

٢- مفهوم القيام للحق أساس التربية المنهجية:

يتمثل الهدف الأخلاقي للبحث العلمي في الحرص علىٰ معرفة الحقيقة واتباعها،[١٣] دون أهواء النفس ورغبات المجتمع، وإذا أردنا تحديد مفهومٍ قرآنيّ يضم الإشارات القرآنية، التي تبيّن هذا الهدف الأخلاقي، فإنه يمكن الابتداء من لفظ **القيام** الذي ورد في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ [سبأ: ٤٦] وهو مفهومٌ مركزيٌّ في القرآن الكريم، ورد جذره فيما يزيد عن (٦٥٠) موضعاً، بعضها بصيغة الفعل،[١٤] وأكثرها بصيغة الاسم،[١٥] وهو يرتبط -في الغالب- بقضايا جوهرية في الدين، كإقامة الصلاة ﴿وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُ﴾ [الأنعام: ٧٢]؛ إذ ورد الأمر بها ومدحها

---

(٨) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٤٣. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٩٤.

(٩) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١١، ص٣١٥. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٩٤.

(١٠) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١١، ص٣١٥.

(١١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٢٥٨.

(١٢) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٩٠٥.

(١٣) حب الله، **مسألة المنهج في الفكر الديني**، مرجع سابق، ص١٦٦-١٦٧.

(١٤) وصيغه الفعلية كثيرة منها: (أقم، أقمتم، قام، قاموا، تقم، تقوم، فاستقم، فاستقيموا) وغيرها.

(١٥) ومن أكثر الصيغ التي ورد بها (القوم)، إلىٰ جانب: (قيما، قيّمة، قياما، القيم، القيوم، القيامة، المستقيم) وغيرها.

في كل المواضع بلفظ الإقامة، كما يذكر الراغب الأصفهاني، تنبيهاً إلى أن المقصود منها توفية شرائطها لا الإتيان بهيئاتها،[1] كما ورد لفظ الإقامة في سياق الحديث عن حدود الله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وعن الشهادة ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِۚ﴾ [الطلاق: ٢]، وقد أمر الله بإقامة هذه الأمور كما يقول رشيد رضا: لتأكيد العناية بها.[2]

كما ورد لفظ الإقامة في بعض المواضع مقترناً بالدين ذاته كما في قوله تعالى: ﴿أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣] أو وصفاً له: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ﴾ [التوبة: ٣٦] ومعناه: "المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا ميل عن الحق"،[3] فلفظ القيّم يستعمل في معنى المستقيم، ويعدّ صيغة مبالغة من القائم، ولما تكرر في القرآن إسناد القيّم إلى الدين دل على أن هذه المبالغة ليست تزيّداً في الوصف فحسب، وإنما هي تحقيق له على صورة التقويم، المرتبط بالقيم، وهذا يعني أن الدين لا تدرك حقيقته إلا بالقيم، بل إنّ حقيقة الدين هي القيم.[4]

وقد وُصف بالاستقامة كذلك طريق الحق ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وعُبّر به عن استقامة الإنسان؛ أي لزومه المنهج المستقيم،[5] كما قال تعالى: ﴿فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ﴾ [هود: ١١٢].

وقد وُظّف لفظ القيام في سياقٍ يقارب آية (سبأ: ٤٦)، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا

(١) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٠.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٥٦.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٧٨٤.

(٤) عبد الرحمن، طه. **التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**، لبنان: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م، ص٩٠-٩١.

(٥) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤٠.

أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: ٨]. والقوّام صيغة مبالغة،(١) مِن قام بالأمر إذا تعهده وحفظه وتولاه بعنايته،(٢) مشتقة من القيام المجازي؛ لأن من يهتم بالأمر ويعتني به من شأنه أن يقف لتدبيره، فأُطلق القيام علىٰ الاهتمام بعلاقة اللزوم،(٣) والمقصود منها المواظبة علىٰ الأمر الذي اقترنت به في جميع الأحوال، والاجتهاد فيه كلّ الاجتهاد، بحيث لا يكفي القيام به مرة أو مرتين، بل الكثرة التي تستلزم عدم الإخلال بالقيام به في حال من الأحوال.(٤)

وورد الأمر بقوله (كونوا) وهو أمر بالكينونة بأن يجعلوا القيام لله جزءاً من كيانهم،(٥) وهو أبلغ من الأمر بـ(اعدلوا أو أَقسطوا)؛ لأن بها أمراً بتحصيل الصفة لا بمجرد الإتيان بالقسط؛ أي لتكن عنايتكم بإقامة ما أُمِرتم به وتحريه بالدقة التامة، بحيث يكون صفةً من صفاتكم، وملكةً راسخة في نفوسكم،(٦) وخصلة لازمة في أمور حياتكم،(٧) يستوعب علاقاتها ومعاملاتها وأقوالها وأعمالها كلها.(٨)

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١١، ص٧٤. وانظر:
- أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩٤.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦٦٧، ١٨٩٤.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٨.

(٤) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦١. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٤.

(٥) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٥٧.

(٦) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٥٦.

(٧) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٢٧٠٨.

(٨) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٠١.

وقد ورد في آية النساء الأمر بالقيام بالقسط لله عند الشهادة،[1] التي هي "سبيل الحق وطريق معرفته"؛[2] إذ إن دورها أن تكشف الحق لتكون أساساً للعدل الذي هو لله،[3] وإقامتها معناه: أن تكون لله كما أمر بأدائها،[4] ولو كانت على نفس الإنسان أو والديه أو الأقربين،[5] وذلك يعمّ ويشمل كلّ عملٍ وكلّ قولٍ يلزم أن يقوم المرء به لله ويجعل الشهادة له،[6] ومثله الأمر بالعدل في الآية ذاتها؛ إذ يعم الأحوال كلها،[7] والقسط فيه على إطلاقه في كلّ حالٍ ومجال،[8] ومن أهمها "القسط في المقالات والقائلين، فلا يحكم لأحد القولين أو لأحد المتنازعين لانتسابه أو ميله لأحدهما، بل يجعل وجهته العدل بينهما دائماً".[9]

وهذا العموم يمكن أن تحمل عليه آية المائدة كذلك؛ إذ حُذف فيها ما أُمر بالمبالغة في القيام به، فدلّ على أنه عامٌّ وشاملٌ لكلّ ما أُخذ عليه الميثاق من التكاليف،[10] والآية خطاب عام من الله يأمر به جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحداً إلا على سبيل الإنصاف والعدل، وترك الميل والظلم،[11] ويشمل ذلك بيان الحق والحجج؛[12] أي

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٨٤.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩٥.

(٣) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٠١.

(٤) الزمخشري، **الكشَّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤١.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٨٤.

(٦) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٨٤.

(٧) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٢٤.

(٨) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٧٥.

(٩) السعدي، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

(١٠) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٣.

(١١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١١، ص١٨٤-١٨٥.

(١٢) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٧٦.

دعاة لله يبيّنون دينه بالحجج الحقّة،[1] لا يمنعهم بغض أحد أو رضاه من ذلك.[2]

والملاحظ عدم اكتفاء آية المائدة بالتحذير من عدم العدل أيّاً كان سببه، بل التأكيد بالأمر ﴿ٱعۡدِلُواْ﴾،[3] ثم بيان وجه الأمر بالعدل بأنه ﴿أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾،[4] وجاء التعبير بقوله: ﴿أَقۡرَبُ﴾ مع أن العدل من صميم التقوىٰ وهو في ذاته تقوىٰ مؤكدة،[5] للإشارة إلىٰ أن العدل أدخل في معناها، فالتقوىٰ نهاية الطاعة والعدل أنسب الطاعات بها؛[6] لأنه يقوم علىٰ كبح النفس عن الشهوات، وهو ملاك التقوىٰ.[7]

ويُستفاد من مجموع الآيتين "وجوب القيام بالعدل والشهادة به، ووجوب القيام لله والشهادة له"،[8] مع السلامة من المحاباة، سواء كان دافعها حبُّ الإنسان نفسه أو والديه والأقربين أو ذوي الشأن في المجتمع أو بدافع العداوة لأحدٍ بحيث تحمله البغضاء علىٰ ترك العدل.

فالمنهج القرآني يجنّد النفس في سبيل الحق، ويجعلها تواجه ضعفها وعواطفها، ويربّيها علىٰ إقامة العدل، والسلامة من كلّ هوىٰ أو مصلحة قد تحول دونه، وهو يقتضي المجاهدة الشاقة لإقامة العدل علىٰ هذا النحو،[9] وبذلك تكون حياة الإنسان كلها قياماً لله، والتزاماً برضاه في كل ما يفكر به، ويقوم به من أعمال، ويمارسه من علاقات، ويهتم به من قضايا.[10]

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٤.

(٢) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٧٦.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٤.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٤٧١.

(٥) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٦٠.

(٦) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٥.

(٧) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص١٣٦.

(٨) المرجع السابق، ج٦، ص١٣٥.

(٩) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٧٤، ٧٧٦.

(١٠) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٨، ص٧٤.

ومما سبق، يمكن القول بأن مفهوم القيام لله الوارد في قوله: ﴿قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ﴾ [المائدة: ٨]، وقوله: ﴿أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ [سبأ: ٤٦] مفهومٌ أساسيٌّ في القرآن الكريم، ولما كان الله هو الحق كما نصّت على ذلك العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]، [المؤمنون: ١١٦] وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الحج: ٦، ٦٢]، فإنه يمكن أن يستنبط من ذلك مفهوم "القيام للحق"، ويبدو ترجيحه على "القيام بالحق" يرجع إلى كون الأخير يفيد كون الحق قد ثبت لدى المرء، ثم إنه يقوم به؛ أي ينهج به ويلتزمه، أما "القيام للحق" فيشير إلى معنىً أعمّ، ويفيد بأن الإنسان مجتهدٌ ومتجرد لغرض البحث عن الحق وتبيّنه وبلوغه ابتداءً، فالتزامه والعمل به عند الوصول إليه.

ويتضمن مصطلح "القيام للحق" في مفهومه الدلالة على القيام للحقيقة بتجرد، بعيداً عن الهوى والمصالح أو التأثر بالسائد في المجتمع، إلى جانب الوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، والحرص على الوصول إليها والتزامها أيّاً كان مصدرها أو القائل بها، بحيث تكون العبرة عند الخلاف لمن أقام الدليل وأتى بالبرهان، يضاف إلى ذلك الإقدام على البحث وطلب العلم بروح الباحث عن الحق، وطرح المسائل في إطار الشّكّ طريقاً إلى اليقين، بحيث تُدرَس وكأنها لم تُدرَس من قبل، ودون أيّ حكم مسبق، وإنما بغرض التسليم بالنتائج الدّالة والمؤيّدة بالبراهين أيّاً كانت، ويمكن ضبط ذلك كله بالقول: إنّ القيام للحق هو التجرد لطلب الحقيقة، وتقديمها في كل حال.

والقول بضرورة الحياد أمام الأدلة والبحث الدائب عنها والتسليم بها أيّاً كانت النتائج التي تصل إليها، لا يعارض ضرورة التمسك بالاعتقاد الحق والدفاع عنه، وعدم الشّكّ به مطلقاً.

وبعبارة أخرى، فإنّ البحث الدائب عن الدليل الحق، والاستعداد النفسي لتقبله والتزامه، لا يستلزم الشّكّ بما لدى الإنسان من قناعات أو اعتقاد؛ ذلك لأنّ الإيمان بأي قضية والتسليم بها -بما في ذلك القضايا العقائدية الإيمانية- إنما يُفترض أنه

حصل بعد النظر والتفكر فالجزم بالدليل الذي توصّل إليه وصحّ لديه، والإنسان عندها وإن كان مطالباً بالدفاع عن أفكاره والتمسك بأدلته وعدم التخلّي عنها، إلا أنّ ذلك لا يعني امتناع المراجعة الدائمة لها وتمحيصها أو دراسة الأدلة التي قد تعرض له من جديد، والاستعداد الدائم للتسليم بالدليل الحق متى ظهر له.

ونلمح الإشارة إلى ذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١] فالآية عند تفسيرها بظاهرها، الذي لا يحتاج إلى تأويلٍ أو عدولٍ عن الظاهر،[1] لا تستلزم الشّكّ بها لدى النبي ﷺ من إيمان واعتقاد، وإنما هي كما يذكر الزمخشري: خطابٌ منه لقومه، يبين لهم بأنه إن كان للرحمن ولدٌ، وصحّ ذلك، وثبت بالبرهان الصحيح والحجة الواضحة، فهو أول المؤمنين بذلك والأسبق إلى الانقياد له، وهذا الكلام الذي ورد على سبيل الفرض والتمثيل،[2] وبصيغة القضية الشرطية المبدوءة بـ(إن)، يتضمّن تأكيد أن إنكار الولد ليس لأجل العناد والمنازعة، وإنما لكون الدليل القاطع على خلافه، فلو وُجد الدليل على ثبوت هذا الولد لكان قيام الدليل مدعاة الإقرار والاعتراف به.[3]

وما أشارت إليه الآية ينطبق على القضايا كلّها، فإن ترجيح رأيٍ أو التمسك بعقيدةٍ ينبغي أن يكون بالاستناد إلى دليلٍ ثابتٍ صحيحٍ، مع الاستعداد لمناقشة الأدلة الأخرى كافة، التي قد تعرض له وتمحيصها والتسليم بها إن ثبتت بدليل أقوى وأصحّ من الدليل الذي قد ثبتَ قبلُ لديه، وذلك على اعتبار أن البحث في نهاية الأمر هو جهدٌ عقليٌّ إنسانيٌّ، يحتمل الخطأ، ويقبل التقويم والتصحيح.

---

(١) والتفسير بظاهر الآية رجحه:
- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٢.
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٧، ص٢٣٠.
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤٢.

(٢) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٢.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٧، ص٢٣٠-٢٣١.

ثانياً: السلامة من اتّباع الهوىٰ وتكامل القيم في المنهجية القرآنية

إنّ مبدأ القيام للحق، الذي ترتكز عليه أخلاقيات البحث العلمي في جانب الالتزام، يقابله ضرورة السلامة من كلّ مانعٍ أو عائقٍ يحول دونه، وأعظم عائق لذلك هو اتباع الهوىٰ، وذلك لما يذكره رشيد رضا: من أنَّ السبب الذي قد يحمل مَن عرف الحق والهدىٰ علىٰ تركه أو الإعراض عنه، لا بدّ أن يكون حالاً من الأحوال النفسية القوية، كالكِبر والحسد والبغي، والشهوة الغالبة علىٰ العقل، وحب الرياسة والتعصب ونحوها، والقول الجامع فيه اتباع هوىٰ النفس.[1]

فالهوىٰ عاملٌ أساسيٌّ في توجيه الاقتناع العقلي، فإذا توجّه إلىٰ حبّ الذات أورث الاستكبار وهو من أهم عوائق المنهج، وكذلك إذا توجّه إلىٰ حبّ الشهوات كان سبباً في صرفِ الإنسان كلَّ جهده واستعداداته فيما يوافق شهواته التي مال إليها.[2] ولذلك، فقد جاء الشرع بحسم مادة الهوىٰ بإطلاق؛ لأنه إذا صار الهوىٰ بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا اتّباع الهوىٰ المنهيّ عنه، وذلك مخالفة للشرع،[3] وفساد في الاستدلال.

١- السلامة من اتّباع هوىٰ النفس:

ورد لفظ (هوىٰ) ومشتقاته في القرآن الكريم في أكثر من (٤٠) موضعاً، ويدل في أصله اللغوي علىٰ سقوط وخلوٍّ، فكل خالٍ هواء، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ

---

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٤١٦.

(٢) جابر، تهاني عفيف يوسف. "**منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي**"، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠١١م)، ص٢٣٣.

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ. **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنىٰ به: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٨٥٤.

هَوَآءٌ﴾ [إبراهيم: ٤٣]؛ أي خالية لا تعي شيئاً،[١] والهُوِيُّ: سقوط من علوٍّ إلى سفل، قال تعالى: ﴿فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٩]،[٢] وهوى النفس يشمل المعنيين كليهما؛ لأن متّبعه خالٍ من كل خير، ويهوي به هواه فيما لا ينبغي.[٣]

وقد عظّم الله ﷻ ذمّ اتباع الهوى،[٤] وذلك في كل المواضع التي ورد فيها في القرآن الكريم، وهي في أكثرها تتعلق بالمجال المعرفي والمنهجي؛ إذ يرد في سياقاتها غالباً ذكر العلم كقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الروم: ٢٩]، إلى جانب المنهج ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وكذلك الصراط الذي يقارب المنهج في المعنى كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ۝٧١ أَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ۝٧٢ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المؤمنون: ٧١، ٧٣]، كما ورد في سياقات عديدة الإشارة إلى أن اتباع الهوى هو سببٌ للضلال عن سويّ الصراط، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَتَّبِعُ أَهْوَآءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ٥٦] ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

ومن الآيات التي تشير إلى كون اتباع الهوى نقيض القيام للحق، والعائق الأكبر في طريق البحث عن العلم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ﴾ [النساء: ١٣٥]، فهذه الآية تمثل حلقةً في سلسلة التربية المنهجية، وجزءاً من المنهج الثابت الواضح الأهداف للجماعة المسلمة بكل ما فيها من بشريةٍ، وما في بشريتها من ضعفٍ وقوة، وهي توضّح طريقة المنهج في تقويتها وعلاجها، وتثبيتها

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٦، ص١٥.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١٢.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٦، ص١٦.

(٤) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١٢.

على الحق الذي ينبغي أن تتبعه.[1] فبعد الأمر بالقوامة بالقسط والعدل، الذي به حفاظ النظام وقوام أمر المجتمع،[2] جاء النهي عن اتباع الهوى بقوله: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟﴾ والمراد به على الأرجح: [3] لا تتبعوا الهوى لتعدلوا؛ أي تجنبوه، لكي تعدلوا وتتجهوا إلى الحق من غير عوائق تمنعكم عنه، فقوله: ﴿أَن تَعْدِلُوا۟﴾ في مقام بيان الغاية من عدم اتباع الهوى، وتعليل للنهي عنه،[4] وتنبيه على أن التزام العدالة واتباع الهوى متنافيان لا يجتمعان،[5] فالعدل هو ترك اتباع الهوى، ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر.[6]

والآية نداءٌ للجماعة المؤمنة بالنهوض بتكاليف دورها في إقامة العدل، العدل الذي تتعامل فيه مع الله مباشرة بإخلاصٍ، فلا تتبع هوىً أو عاطفةً أو مصلحة، وتلتزم التجرد من كل اعتبار آخر غير تقوى الله، وهذا التجرد يحتاج إلى جهادٍ شاقٍ لا تفلح فيه النفس إلا بحبلٍ من الله. ولذلك، كان المنهج الرباني هو وحده الذي يبلغ بالناس ذلك المستوى من إقامة العدل.[7]

والمنهج الرباني الذي يصلح به حال الإنسان الباحث عن الحق عند القيام لله وحده إلهاً معبوداً، يقابله اتباع الهوى عائقاً نفسياً يؤثر في جوهر العملية المنهجية والمعرفية، ويبلغ خطره فيها الذروة إذا صار الهوى إلهاً معبوداً للإنسان كما في قوله

---

(١) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٧٣-٧٧٤.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٥٥.

(٣) رجّح عدد من المفسرين هذا الوجه؛ لأنه الأظهر والأقرب للسياق والنسق البياني، كما أنه لا تقدير فيه، وما لا يحتاج إلى تقدير هو أولى مما يحتاج إليه. انظر:

- أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٠٠.

(٤) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩٩.

(٥) الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٢.

(٦) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١١، ص٧٥.

(٧) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٧٧٤-٧٧٦.

تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣-٤٤].

والتعبير القرآني ﴿ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ يرسم النموذج العميق لحالة النفس الإنسانية حين تتفلت من المعايير الثابتة والموازين الضابطة، وتتبع هواها وتُحكِّم شهواتها وتعبد ذاتها، حتىٰ كأنها تجعل منها الهاً يُعبد ويطاع،(١) وقوله: ﴿أَرَءَيْتَ﴾ تعجيبٌ من جهل من كان هذا وصفه، بحيث بلغ في الجهالة والإعراض عن الدلائل أنه اتخذ هواه إلهاً، فانقاد لكل ما يدعوه الهوىٰ إليه، سواء منع الدليل منه أو لم يمنع،(٢) وهذه الآية تشمل ذمّ من ترك عبادة الإله الذي قامت عليه الحجج والبراهين بألوهيته وربوبيته، ولزم عبادة من لم تقم له الآيات والحجج بذلك اتباعاً لهواه،(٣) وتعمّ كذلك مَن كان متبعاً للهوىٰ مطيعاً له في كلّ ما يفعله، دون أن يتبصّر دليلاً أو يصغي إلىٰ برهان.(٤)

فالآية تذمّ أولئك الذين يتحركون في حياتهم لا من قاعدةٍ فكريةٍ تحكمها، وإنما من خلال أهوائهم ورغبات نفوسهم، بحيث تكون الأهواء بمنـزلة الآلهة من حيث التقديس والاحترام والطاعة والالتزام، وهم وإن لم يقولوا ذلك بلسانهم، فإن العبرة بحالهم وواقعهم. فالتعبير القرآني يوحي بأن حركة المعنىٰ في واقع الناس هي التي تحدد الالتزام بالألوهية، ولما كانت الألوهية هي أن يلتزم الإنسان بالطاعة للمعبود، فإنه متىٰ كان مستسلماً للهوىٰ في كلّ ما يفعله، فذلك يعني اتخاذه الهوىٰ إلهاً والانصياع له.(٥)

وهي تتضمن -كذلك- الإشارة إلىٰ أن مثل هذا الإنسان لا ينفع معه حجة ولا برهان؛ لأنه لا يقبل الهدىٰ بحال. ولذلك، كان التوجيه للرسول ﷺ بالإعراض

(١) المرجع السابق، ج١٩، ص٢٥٦٦.

(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٨٦.

(٣) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٨-٢٩.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٥.

(٥) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٥٤-٥٦.

عنهم ﴿أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيۡهِ وَكِيلًا﴾،[1] وكذلك أيضاً انتقل البيان القرآني من التأييس من هدايتهم بسبب غلبة الهوىٰ علىٰ عقولهم، إلىٰ بيان عدم إمكان إدراكهم الدلائل والحجج، وذلك بالإضراب الانتقالي من إنكار اتباع الهوىٰ،[2] إلىٰ ما هو أشد في المذمّة؛ لأنهم مسلوبو الأسماع والعقول، فهم لعنادهم واتباع أهوائهم لا ينصتون إلىٰ الحق، ولا يتفكرون فيه، فكأنه لا عقل لهم ولا سمع أبداً، وهم أشبه بالأنعام في الضلال والغفلة، بل هم أرجح في الضلالة منها.[3]

ولما كان اتباع الهوىٰ علىٰ هذا القدر من الخطورة، فقد ورد النهي عنه خطاباً مباشراً للأنبياء في العديد من المواضع كقوله تعالىٰ خطاباً لداود عليه السلام: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [ص: ٢٦]؛ إذ نهاه عن الهوىٰ كونه من أعظم الموانع التي تحول دون أداء مهمة الخلافة في الأرض، وكونه كذلك سبب الضلال عن السبيل والمنهج الحق. ومثله الخطاب للنبي محمد ﷺ: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠].[4]

ويبدو التعبير بالنهي الصريح في قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ﴾، والتحذير المؤكد باللام الموطئة للقسم و(إنّ) في قوله: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ﴾، وهما من أشد ألفاظ التوكيد في بيان عاقبة اتباع الهوىٰ،[5] والغرض من خطاب الأنبياء بهذا الأسلوب هو الإشارة إلىٰ أن هذه القضية هي من الأمور، التي تبلغ درجة عظيمة من الأهمية والخطورة، بحيث لا يمكن فيها مراعاة جانب أيّ شخص وإن كان في مستوىٰ النبي، وهذا من الأساليب

---

(١) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٥٦٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٣٧.

(٣) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٥. وانظر:
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٨٦.

(٤) وقريب منه: (البقرة: ١٤٥) (المائدة: ٤٨) (الأنعام: ١٥٠) (الرعد: ٣٧) ونحوها.

(٥) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٨.

البارزة في القرآن في القضايا، التي هي على جانب من الخطورة في العقيدة وضرورة سلامتها من الانحراف كما في قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٥].(١)

فاتباع الهوى دون الحق من أخطر القضايا، وخطورته لا يقتصر أثرها على الجانب المعرفي الخاص بالفرد، بحيث تكون ثمرة اتباعه للهوى الضلال عن المنهج الحق، بل يتجاوز ذلك إلى التأثير في نظام الكون والمجتمع وفساده ككل، فالحق الذي هو غاية المنهج ومراده إذا اتبع الهوى لا منطق العقل ومقتضى المنهج السليم، فإنّ ذلك سببٌ لفساد العالم جملةً، بنظامه الكلي الحاكم لكل من السماوات والأرض، كما قال تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴿٧٠﴾ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠-٧١]، فالآية تدل على عظم شأن الحق، وأن السموات والأرض ومن فيهن ما قامت إلا به،(٢) كما أنها تتضمن زيادة التشنيع على الهوى والتحذير من اتباعه،(٣) فلو اتبع الحق أهواءهم لانقلب باطلاً، ولذهب ما يقوم به الكون فلا يبقى له نظام.(٤)

وعليه، فإن اتباع الهوى نقيض التفكير المنهجي المرتكز على اتباع الدليل الحق؛ وذلك لأن الهوى في مفهومه هو "رأيٌ ناشئٌ عن شهوة لا عن دليل"،(٥) وهو نقيض العقلية العلمية التي تقوم على تنحية الأهواء والانفعالات والعواطف جانباً، والنظر إلى القضايا بموضوعية وحياد،(٦) ولذلك كان التفريق القرآني صريحاً بين صاحب

---

(١) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٤.

(٢) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٩.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٨، ص٩١.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٩.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩٥.

(٦) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٥٣.

البيّنة وصاحب الهوى، الذي يعكس الفرق بين الموضوعية والذاتية، كما قال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].[١]

٢- تكامل القيم الأخلاقية في المنهجية القرآنية:

تقوم المنهجية الإسلامية القرآنية على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي،[٢] ومن خصائص التفكير العلمي أنه تفكيرٌ قيميٌّ أخلاقي، يلتزم بالمثل والمبادئ الأخلاقية.[٣]

وإذا كان الهوى أصل الصفات الذميمة التي نهى عنها القرآن الكريم، ويمثل اتباعه أشد العوائق التي تحول دون سلامة الوصول إلى الحقيقة والعلم، فإن هناك العديد من الصفات التي ترتبط به، وتؤثر كذلك في سلامة النشاط المعرفي لدى الإنسان، ومن أهم تلك الصفات: **الكِبر**، وهو من الانفعالات النفسية التي تُشعر الإنسان بأنه أعظم من غيره،[٤] وينعكس أثره على السلوك فيعوِّق التفكير السليم،[٥] ويصدّ عن اتباع الحق وبلوغ العلم، كما في قوله تعالى مثلاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦].

ومنها كذلك **التقليد**،[٦] الذي يُعرّف بأنه: اتباع الإنسان غيره في القول أو الفعل،

---

(١) الدغشي، **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(٢) أمزيان، محمد. "**تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية**"، ضمن كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير: نصر محمد عارف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٩٩.

(٣) الشريف، **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٤، ص١٧٣.

(٥) الهيشان، محمود ومحمد ملكاوي، **منهج القرآن في تنمية التفكير**، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٦) التقليد في اللغة مشتق من (قلد)، الذي يدل على تعليق شيء على شيء وليّه به. وانظر:

معتقداً الحقيقة فيه، من غير نظر أو تأمل في الدليل،[1] فالمقلّد ينطلق في الاعتقاد أو ما يتبّع من منهجٍ في الحياة لا من موقع القناعة الفكرية المرتكزة علىٰ أساس التأمل والبحث والتفكير، بل حسب العاطفة والعصبية الذاتية التي تدفعه إلىٰ تقديس ما ينتسب إليه من عادات وتقاليد وأفكار، ويجعل من ذلك أساساً لقناعاته الفكرية وسلوكه العملي. وعليه، فإن التقليد يرجع إلىٰ طبيعة سلوك الشخصية الإنسانية، التي تغلق علىٰ المقلّد نوافذ التفكير، وتجعله جامداً في إطار التقديس للاتجاهات الفكرية السابقة دون نقد لها.[2]

وقد يُلحَظ الترابط بين الهوىٰ والتقليد في النهي الوارد في العديد من الآيات عن اتباع أهواء الآخرين كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧]،[3] فإذا كان الدافع إلىٰ اتباع هوىٰ النفس هو محبتها وترجيح رغباتها، فإن اتباع أهواء الآخرين يشمل مذمتيْ الهوىٰ والتقليد معاً، ولذلك فهو أشد في الظلم وأدعىٰ إلىٰ الحرمان من ولاية الله ونصرته في الدنيا والآخرة.[4] ويظهر ذلك أيضاً في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ قُلۡ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم بَعۡدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠] فالآية كما يذكر رشيد رضا: تشير إلىٰ

- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩. ومنه قول العرب: قلدته الأمانة؛ أي ألزمته إياها فلزمته لزوم القلادة للعنق، انظر:
- العسكري، **الفروق**، مرجع سابق، ص٩٧، فكأن المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه.
- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٥٨.

(١) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٥٨.

(٢) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٠-١٧١.

(٣) ومثلها: (البقرة: ١٤٥) (المائدة: ٤٨-٤٩) (الرعد: ٣٧).

(٤) من الآيات التي تشير إلىٰ اعتبار الهوىٰ ظلمًا وحرماناً من ولاية الله تعالىٰ: (البقرة: ١٤٥) (الرعد: ٣٧).

الدرجة التي فتك بها التقليد بعقول أهل الكتاب، وأفسد الأهواء قلوبهم، حتى إنهم لا يقبلون من غيرهم إلا اتباع ملتهم وما هم عليه.[1]

وإذ يغلب في القرآن الكريم التركيز على ذم تقليد الآباء كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤]،[2] فذلك ليس من أجل اختصاص الظاهرة بهم، ولكنه الواقع الذي يغلب على الناس في الاتباع الأعمى؛ إذ يغدو اتباع الآباء وتقليدهم أشبه بحاجةٍ ذاتيةٍ للإنسان تمسّ سبب وجوده، وتمنحه مسوّغاً نفسياً في انتمائه الفكري، ولذلك كان النموذج الأبرز من نماذج الضغوط النفسية التي ذمها القرآن الكريم، كونها تضغط على الإنسان وتقوده إلى الخضوع، ليعمّم بعد ذلك ذمّ خضوع الإنسان لكلّ مَن يرتبط بهم من فئة أو طائفة أو مذهب أو مجتمع ونحوه، واتباعهم الأعمى، الذي لا يمثل أيّ بعد عقلاني؛ لأنه لا يكون من منطلق الأسس العلمية والموضوعية، بل بدافع المؤثرات الذاتية أو الضغوط الاجتماعية المحيطة به.[3] وبذلك يكون القرآن الكريم قد شنَّ حملة عنيفة على الجمود والتقليد في صوره كلّها بما يشمل تقليد الآباء والأجداد، وكذلك السّادة والكبراء، وأصحاب السلطان،[4] بل حتى علماء الدين من الأحبار والرهبان كما في قوله تعالى: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٣٠ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠-٣١].

وإن الذمّ القرآني لاتباع الهوى وما يتبعه من الكبر والتقليد، التي يمكن عدّها موانع أساسية، تتفرع عنها الموانع النفسية المختلفة،[5] يدل على أن المنهج القرآني

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٤.

(٢) ومثله: (هود: ٦٢) (الشعراء: ٧٤) (لقمان: ٢١) (الزخرف: ٢٢-٢٤) ونحوها.

(٣) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٣-١٧٤.

(٤) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٥٣-٢٥٦.

(٥) من تلك الموانع النفسية: الحسد والبغي ونحوها.

يرتكز على حرية الإنسان في تفكيره، ومسؤوليته عن قناعاته، التي لا بد أن ينطلق بها من قاعدة فكرية متينة، فلا يخضع لضغط الرغبات النفسية أو المصالح أو الارتباط بالآباء والمجتمع، ولكنها الحقيقة وحدها، التي ينبغي للإنسان السعي إليها بالتأمّل والتفكير والبحث.[1] وبذلك يتكامل مع مبدأ "القيام للحق" -الذي تمّ بيانه- الذي يرتبط كذلك بمفاهيم أخلاقية مهمّة، تُوظَّف للمقصد ذاته، ومن أهمها **العدل** الذي تأكّد في آيتي النساء والمائدة كما سبق، إلى جانب **الصدق** الذي يعني "التزام الحق"،[2] وانضباط التفكير بموافقة الواقع، بحيث يواجه الإنسان "الواقع الموضوعي كما هو، من خلال ما يراه وما يسمعه، بعيداً عن أي مؤثرات أخرى"،[3] ويرد في الحثّ على الصدق آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

ومن القيم المهمّة كذلك **الأمانة العلمية**، التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]؛ إذ تقيم هذه الآية منهجاً كاملاً يشمل المنهج العلمي الذي يلزم فيه التثبت والتحقق في العلم، ويضيف إليه مراقبة الله واستقامة القلب؛ إذ تأمر الآية بـ"الأمانة العقلية القلبية"، وتعلن تَبِعَتها الكبرى بكون الإنسان مسؤولاً عن سمعه وبصره وفؤاده أمام الخالق الذي وهبها له، وبذلك تقرر المنهج المتكامل الذي لا يلزم العقل وحده بالتثبت في أحكامه واستقرائه، وإنما يصل بذلك إلى القلب كذلك في تصوراته وخواطره،[4] وهذه الأمانة العلمية القائمة على أمانة الجوارح ترتبط بمفهوم الأمانة العام المأمور به إلى جانب العدل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾ [النساء: ٥٨].

---

(١) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٨.

(٢) الشريف، **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٣) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٠١.

(٤) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج١٥، ص٢٢٢٧.

وتدخل هذه المفاهيم كلها -سواء على وجهي الإلزام أو النهي- في مفهوم **التقوى** الأساسي في تحصيل العلم كما قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والمرتبط بوصف أولي الألباب -الذي سبق بيانه-؛ إذ ورد الأمر بالتقوى مقترناً بوصف أولي الألباب في العديد من المواضع كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الطلاق: ١٠]،[(١)] بحيث يمكن القول بأن "قضية اللبِّ تقوى الله."[(٢)]

وعليه، فإنّ الصفة الأخلاقية للإنسان، التي تقوم على تطلّعه إلى التحقق بالأخلاق الحسنة والقيم العليا، وتجعل من هُويته في الأساس هوية ذات طبيعة أخلاقية،[(٣)] وهذه الصفة الأخلاقية تنطبق على عمله البحثي ونشاطه المعرفي وتضبطه بجملة من القيم، وقد تم في هذا الفصل بذل الجهد للتأصيل النظري لأهمها، واستمدادها من المفاهيم والنصوص القرآنية ذاتها، مع تأكيد -هنا- أنّ أهمية هذه القيم، إنما يترسخ من خلال بيان ضرورة تفعيلها، وتتبّع أثرها المعرفي، ودورها في الحياة، العلمية والتعليمية منها خاصة.

ولذلك، فمن المفيد في ختام هذا الفصل الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم إلى جانب حثّه على الالتزام بالقيم الأخلاقية، قد عُني ببيان الأثر العملي لها، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال الأمثلة، التي ضربها القرآن الكريم لمواقف الأمم السابقة، تجاه الحق الذي أُنـزل عليهم، وأُنـزل من بعدهم.

---

(١) يتأكد الارتباط الوثيق بين القيم والوصف بأولي الألباب في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٩﴾ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ الْمِيثَاقَ ﴿٢٠﴾ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴿٢١﴾ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ١٩-٢٢]؛ إذ وصفهم بجملة من الشمائل الأخلاقية، التي تدخل جميعها في مفهوم التقوى القائم على خشية الله، والالتزام بأوامره وقصد رضاه.

(٢) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٧.

(٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص١٤٧.

ويمكن أن نلحظ تركيز البيان القرآني على بيان حال أهل الكتاب في العديد من المواضع،[1] وربما يرجع ذلك إلى كونهم أولى الناس بالإيمان، وأقربهم إليه، فهم يصدّقون بالوحي والبعث جملة، والقرآن نـزل مصدقاً لما معهم، وواضعاً للدين على قواعد اليسر، ومبيناً لما اختلفوا فيه.[2] وعليه، فإن النماذج السلوكية التي أوردها القرآن الكريم في بيان موقفهم من دعوة الحق يمكن أن تمثل الصور العملية لفاعلية القيم المنهجية، وأثر تطبيقها في المجال المعرفي.

يؤكد النص القرآني -بداية- أن القضية الأساسية التي يدعو إليها، وتمثل مرتكز البحث والحوار مع أهل الكتاب، هي الكلمة السواء كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] فالكلمة السواء: الكلمة العدل وهي توحيد الله، فلا يُعبد معه غيره، ولا يُشرك به شيء، ولا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دونه، والخطاب في الآية يعمّ أهل التوراة وأهل الإنجيل، ويُعنى به الفريقان جميعاً.[3]

ويبين القرآن الكريم أن أكثر أهل الكتاب إزاء هذه الدعوة فريقان: إما علماء معاندون أو عوام جهلة مقلدون،[4] أما الفريق الأخير فيرد في بيان حالهم مثلا قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]، فهم

(١) كما في سياق: (البقرة: ٧٥-١٢٣) و(آل عمران: ٦٤-١١٥) ونحوها.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٤.

(٣) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٧٤-٤٧٦. وقد علل الطبري العموم في الآية؛ لأنهما جميعاً من أهل الكتاب، وليس توجيهه لأحدهما بأولى من الآخر، كما لم يرد في تخصيصه بأحدهما نص أو أثر صحيح فدل على أن كل كتابي معني به. وهذا العموم يمكن أن يُحمل عليه كل خطاب ورد لأهل الكتاب أو عنهم في القرآن الكريم، وذلك ما لم يرد في بعض السياقات ما يوجب تخصيصه.

(٤) الزمخشري، **الكشَّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢. وانظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٣.

لأميّتهم -أي عدم معرفتهم الكتابة- لا يعلمون ما في الكتاب المنـزّل من عند الله ولا يفقهون ما ورد فيه،(١) ويرجع ضلالهم هذا إلىٰ أمور منها التقادير النفسية؛ أي الاعتقادات التي يحسبها صاحبها حقّاً وليست بحق،(٢) كأمانيهم بأن الله لا يؤاخذهم بخطاياهم فلا تمسهم النار إلا أياما معدودة، والأكاذيب المختلقة التي سمعوها من علمائهم فقبلوها علىٰ التقليد،(٣) مع أن الأصل ألّا يرضىٰ العامي بالتقليد والظن، وهو متمكّن من العلم.(٤)

ومن حال هؤلاء كذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوۡ تَأۡتِينَآ ءَايَةٞۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡۘ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨] فهم يطلبون الآيات التي يحسبون أنها عجائب الحوادث أو المخلوقات، وهم في سؤالهم لها يأتون بـ(لولا) وهو حرف تحضيض يقصد منه التعجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً، بأن عدّوا أنفسهم أحرياء بالرسالة وسماع كلام الله. كما أنهم أرادوا مطلق الآية فدل علىٰ أن طلبهم ليس إلا مكابرة،(٥) وجحوداً لما جاءهم من آيات الله الصادقة، واستهانة بها.(٦) ولذلك، بينت الآية في ختامها أن العبرة في خطاب الشرع بأهل اليقين الذين خلصت نفوسهم وسلِموا من العناد والاستكبار، ومن كل رأي وتقليد، وتوجهوا إلىٰ طلب الحق بدليله وبرهانه، فإذا قام البرهان أيقنوه يقيناً.(٧)

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٤.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٤.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٩.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢.

(٥) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٦٨٩.

(٦) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٠.

(٧) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤١-٤٤٢.

وعليه، فإن الأميين ممن لا علم لهم، والذين تقتضي المنهجية العلمية منهم الحرص على التعلّم لبلوغ الحق، إنما حال بينهم وبين ذلك غيابُ القيم الأخلاقية لديهم، وثبوت نقيضها من العناد والاستكبار والتقليد والتمسك بالأماني ونحوها من الأوصاف النفسية التي أثّرت في موقفهم المعرفي، وحالت دون تعلّمهم وبلوغهم الحق.

ومقابل هذا الفريق يكون علماء أهل الكتاب، الذين تمكّنوا من مبادئ التفكير المنهجي، وبلغوا غايته في تبيّن الحق وحصول العلم، وهم؛ إذ يرجى منهم عندها الإقرار بالحق واتباعه، يوضّح القرآن الكريم أن أكثرهم يأتي بما يناقض مقتضى ذلك، سواء في الموقف الذاتي الوجداني أو السلوكي العملي.

أما الموقف الذاتي الوجداني ففيه قوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٠٥] وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩] ونحوها من الآيات التي يرد فيها بيان ما يضمرونه، وما تكنّه صدورهم للمسلمين؛[1] إذ يودّون، والودّ في الأصل محبة الشيء وتمني وقوعه،[2] لكن ودّهم هنا هو ودّ النفس ورغبة القلب القائمة على الهوى والحقد،[3] فهو حالة وجدانية متمكنة من قلوبهم تنزع إلى تمني وقوع الضرر بغيرهم، فلا يريدون أن يُنزّل على أهل الإيمان أدنى خيرٍ من ربهم، ويرغبون منهم أن يعودوا كفاراً بعد إيمانهم.

والدافع الحقيقي لهم لذلك لم يكن شبهةً دينيةً أو غيرةً على حقٍّ يعتقدونه، وإنما هو الحسد الناجم عن خبث النفوس وفساد الأخلاق،[4] كما قال تعالى: ﴿حَسَدًا مِّنْ

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٢٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٤١٢.

(٣) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ص٤١٤.

(٤) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٠.

عِندِ أَنفُسِهِم﴾؛ أي حسداً كائناً من أصل نفوسهم فكأنه ذاتي لها،[1] وراسخ في طبائعهم فلا مطمع في صرفهم عنه.[2]

وهذا الموقف المناهض للحق لا يقتصر على الجانب الذاتي الوجداني، بل يتجاوزه إلى "ظواهر الانحراف العملي"[3] التي طغت على سلوكهم، وفصّل القرآن الكريم في بيانها؛ ففي سياق سورة آل عمران مثلاً، وبعد الدعوة إلى الكلمة السواء، يخاطب البيان القرآني أهل الكتاب بالاستفهام الإنكاري عليهم، بسبب مجادلتهم بغير حق ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوۡرَىٰةُ وَٱلۡإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [آل عمران: ٦٥]، إضافة إلى كتم الحق وتلبيسه بالباطل ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١]، والعديد من التصرفات المماثلة التي تعارض الحق وتعادي أهله، كالتلبيس على المؤمنين وتشكيكهم في دينهم بإظهار الإيمان به، ثم الكفر به آخر النهار،[4] ونقض عهد الله،[5] والصد عن سبيله ونحو ذلك.[6]

ويمثل التحريف ذروة الانحراف العملي الذي صدر عنهم، وقد ذكر القرآن الكريم العديد من صوره كقوله تعالى: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وعبّر عنه بقوله كذلك: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، [المائدة: ١٣] فالتحريف أصله من انحراف الشيء عن جهته وميله عنها إلى غيرها،[7] وهم يحرفون الكلم إما بتبديل لفظ بلفظ آخر أو بإلقاء

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٦.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٥.

(٣) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص١٢١.

(٤) كما في (البقرة: ٧٦) (آل عمران: ٧٢).

(٥) كما في (البقرة: ١٠٠) (آل عمران: ٧٧).

(٦) (آل عمران: ٩٩).

(٧) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٤.

الشبه والتأويلات الفاسدة، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلىٰ الباطل.[1]

وقد كان التحريف منهم بالقول وبالكتابة، كما قال تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]؛ أكّدت الآية اهتمامهم بتزييف كلام الله وتزويره بأنهم يقومون بذلك بأيديهم، ليتأكدوا بأن الأمر قد تم كما يريدون.[2] كما أنهم يلوون ألسنتهم بالكتاب، كما قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٨] وليّ اللسان معناه فتله عند النطق، لتوجيه الكلام نحو معنىٰ لا يُقصد من ظاهر اللفظ، سواء كان ذلك بإخفاء بعض الحروف عند النطق بالكلمة ليتغير المعنىٰ أو تغيير لفظ بلفظ آخر أو تحريف المعاني بتوجيه الألفاظ إلىٰ ما لا يراد منها.[3]

وهم في ذلك كله لا يقتصرون علىٰ التحريف والتبديل، بل يأتون بما هو أشد شناعة، فيدّعون أنه من عند الله إعظاماً لشأنه وتمكيناً له في قلوب أتباعهم الأميين،[4] وذلك يدل علىٰ فرط قساوة قلوبهم وجراءتهم علىٰ الله تعالىٰ.[5] كما أن تحريفهم للحق، إنما يكون من بعد ما عقلوه وعرفوه معرفة الخبير المدرِك الفاهم له، فلم يكن تحريفهم عن غير علم أو لعدم معرفتهم بمدلولات الألفاظ ومقاصدها، وإنما هو عن قصدٍ، ولغرض التضليل والصد عن السبيل،[6] ولذلك أكد مذمتهم بقوله: ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾؛

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٢١.

(٢) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٤٢٠.

(٣) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٨٦-١٢٨٧.

(٤) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٣.

(٥) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٨.

(٦) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٧.

أي يعلمون أنهم مبطلون كاذبون أو يعلمون ما في تحريفه من العقاب،[1] "وفي هذين القيدين من النعي والتشنيع عليهم ما لا مزيد عليه."[2]

وقد ورد تأكيد هذه القيود في العديد من المواضع،[3] وتدل جميعها على أنّ المقصود هم العلماء من أهل الكتاب، وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بيّنه الله من بعد من كونهم اشتروا به ثمناً قليلاً،[4] كما قال تعالى: ﴿لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ﴾ [البقرة: ٧٩]،[5] أو للحسد الذي سبق ذكره في آية (البقرة: ١٠٩)، أو للاستكبار واتباع هوى النفس كما في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧].

وبذلك، فالقرآن الكريم يؤكد أن المشكلة ليست مسألة جهلهم بالإسلام والحقائق الكامنة فيه، ليكون الأمر تعليمهم الكتاب والحكمة، والحوار معهم حولها، بل المشكلة مشكلة عنادٍ، وإصرار على الكفر والجحود، وما ذلك إلا لكون قضية الدين عندهم ليست قضية التزام فكري وعملي، بقدر ما هي حرص على مصالح ذواتهم وبلوغها المكانة الاجتماعية أو النفع المادي،[6] ولذلك فإن قضية

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٩.

(٢) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٦.

(٣) نصت العديد من الآيات القرآنية على أن كفر أهل الكتاب وتحريفهم، إنما يكون بعد حصول المعرفة كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٨٩]، أو شهود الحق في قوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [آل عمران: ٧٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ ۗ﴾ [آل عمران: ٩٩]، وكذلك بعد بلوغ العلم كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٥، ٧٨] وقوله سبحانه: ﴿وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١]، ونحوه من الآيات.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٥.

(٥) ومثله: (البقرة: ٨٦، ٩٠) (آل عمران: ٧٧) وغيرها.

(٦) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٦-٩٧.

الكفر والتحريف عندهم "لم تكن منطلقة من الفكر المضاد، بل من الذاتيات المنحرفة الغارقة في الأطماع والشهوات."(١)

وبعبارة أخرىٰ، فإن العلماء الذين يُنتظر منهم الامتثال لمقتضىٰ الحق الذي بلغهم وعرفوه وحصّلوا أسباب العلم به، إنما حال بينهم وبين ذلك غياب القيم الأخلاقية لديهم كذلك، فكان من أثر ذلك أنهم وبدلاً من تجنيد أنفسهم لخدمة الحق والدعوة إليه والعمل به، يأتون بالنقيض من ذلك، بل ويحرصون علىٰ تحريف الحق وتزييفه وصرف الناس عنه.

وقد استثنىٰ البيان القرآني فريقاً من أهل الكتاب وصفهم بقوله تعالىٰ: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤] فالآية استئناف قُصد به إنصاف الطائفة المؤمنة من أهل الكتاب، بعد الحكم علىٰ معظمهم بالفسق والكفر والجحود،(٢) وتأكيد أن مِن أهل الكتاب مَن يؤمن بالله ويفعل الخير، وهذا من العدل الإلهي في بيان حقيقة الواقع.(٣)

ومن أوصاف هذه الطائفة أنها قائمة؛ أي ثابتةٌ علىٰ التمسّك بالدين الحق ملازمة له،(٤) تقوم لله في جوف الليل تتلو آيات الله، مع السجود الخاشع المتبتل، كما تلتزم الإيمان بالله واليوم الآخر، وتنطلق من موقع المسؤولية الدينية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلىٰ جانب المسارعة في الخيرات.(٥)

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٩٧.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٨٩. وانظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧-٥٨.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٤، ص٧١.

(٤) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٠٥.

(٥) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٢٧.

ووصف التلاوة الوارد في الآية قد ورد تأكيد ذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١] فالآية تبيّن حال مؤمني أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم، وتصفهم بأنهم يتلون الكتاب؛ أي يقرؤونه حقّ قراءته، قراءةً تأخذ بمجامع القلب، فيُراعىٰ فيها ضبط اللفظ، والتأمل في المعنىٰ، وحق الأمر والنهي،[١] إلىٰ جانب اتباع الكتاب حق الاتباع ولزوم العمل به.[٢]

وبذلك، فإنّ الآية تؤكد أنّ من يُرجىٰ إيمانهم، إنما يتلون الكتاب حق تلاوته، ولا يكون منهم الجمود علىٰ الظواهر والتقاليد أو الاكتفاء بالأماني والظنون، كما لا يتقيدون بآراء من سبقهم، ولا بتحريف الكلم عن مواضعه.[٣] وفي ذلك تنبيه علىٰ قاعدة أساسية في باب الإيمان والكفر، تجعل من تلاوة الكتاب تلاوةً حقةً، وقراءته عن تدبر وتفكير، إلىٰ جانب التحرك من موقع البحث عن الحق لا من موقع التعصب الأعمىٰ، هو سبيل الانفتاح علىٰ الآيات وما تشتمل عليه من دلائل الحق وبراهينه فالإيمان بها. بينما يكون الكفر نتيجة الغفلة الناشئة من عدم التوفر علىٰ القراءة الواعية والفكر المسؤول، وإنما التحرك في إطار التعنت والتعصب والعناد، الذي لا يحصل معه الانفتاح علىٰ الحق من قريب أو بعيد.[٤]

وعليه، فإن النماذج السلوكية التي أوردها البيان القرآني في وصف حال أهل الكتاب، وموقفهم من الحق الذي جاءهم، تصور الأثر العملي للالتزام بالقيم المنهجية، وتطبيقها في المجال المعرفي، فالمنصفون المؤمنون منهم يتخلقون بمقتضىٰ الحق ويتلون الكتاب حق تلاوته، في حين أن حال أكثر أهل الكتاب، العلماء منهم

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٧٠.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٢-٤٩٣.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٧.

(٤) فضل الله، **من وحي القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٧-١٩٨.

والأميين، يعملون بنقيض مقتضىٰ النهج بالحق، والدافع لهم لذلك لا يرجع إلىٰ خلل في الجانب الفكري المنهجي؛ لأنهم بوصفهم علماء قد شهدوا وعرفوا وعلموا؛ أي تمكنوا من أدوات النظر والفكر وبلغوا غايته من معرفة الحق، وهم بوصفهم أميّين قد تمكنوا من أدوات العلم وحصل لديهم الدافع إلىٰ طلبه، لكن كلا الفريقين لم يتحقق بمقتضىٰ السلوك المنهجي، وإنما ركن إلىٰ الدوافع النفسية الذاتية، وقدّم أهواء النفس ومصالحها علىٰ قصد الحق والقيام له.

ولما كان العلماء والأميون يمثلون معاً نموذج العالم والمتعلم، فإن سلوكهم المنحرف عن سبيل الحق يمثل مظاهر من الانحراف العملي السلوكي في المجال المعرفي، ويعكس دور تفويت القيم المنهجية وعدم التخلق بها في الإخلال بالعملية العلمية والتعليمية وفسادها جميعها؛ لأنه يجردها من أهدافها، ويُوظّف الحق بمصادره ومقاصده في خدمة المصالح والمطامع الذاتية، فيكون الضلال مقابل الهدىٰ لكلّ من العالم والمتعلِّم علىٰ حدٍّ سواء.(1)

ويلحظ أنه قد ورد في القرآن الكريم وصف مهم يرتبط بالمجال العلمي والتعليمي، هو وصف الربانيين(2) كما قال تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ

---

(1) مما سبق يظهر أن التركيز علىٰ التربية المنهجية والتخلق بالقيم الأخلاقية ضرورة ملحة في المجال المعرفي، وأن علىٰ المؤسسات التعليمية والأكاديمية علىٰ اختلافها، أن تبحث في الطرق والأساليب التي تسهم في تفعيلها، وترسيخ التخلق بالقيم في سلوك أهل العلم والباحثين عنه، وفي تطبيق العلوم في مختلف مجالات الحياة.

ذلك أن المنظومة التعليمية، في مختلف الفروع النظرية والتطبيقية، وكذلك مراكز الأبحاث، تركز في الغالب علىٰ الجانب الفكري والتراكم المعرفي، دون أن تلتفت إلىٰ التربية علىٰ الالتزام بالقيم -أو ما كان يسمىٰ في أدبيات تراثنا بالآداب- وقد أدىٰ ذلك إلىٰ خللٍ في المقصد من طلب العلم ابتداء، إلىٰ جانب الخلل في تطبيقه. ومن مظاهر ذلك مثلاً طلب العلم بهدف نيل مكانة اجتماعية أو وظيفة أكاديمية ونحو ذلك أو توظيف العديد من المنجزات العلمية في خدمة مصالح فئاتٍ بعينها. وذلك كله يؤكد أن الأزمة المعرفية التي تعاني منها الحضارة الإنسانية اليوم، إنما هي أزمة غياب القيم، وأن تجاوزها يحتاج إلىٰ جهود حثيثة في كلّ من مجالي التأصيل والتطبيق، لضمان النهج بالحق وحسن العمل به.

(2) ورد لفظ الربانيين في القرآن الكريم في أربعة مواضع، ويظهر ارتباط هذا الوصف بالعلم بالكتاب في آية (آل

وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩] فالرباني منسوب إلى الربّ، بمعنى كونه عالماً به ومواظباً على طاعته أو أنه مأخوذ من التربية، والرباني عندها هو الذي يربّي الناس؛ أي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بأمرهم.[١] والآية ربطت بين الاتصاف بالربانية والعلم والتعليم والتدريس،[٢] فالتقدير: كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلّمين، وبسبب دراستكم الكتاب. وعليه، فإنّ العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانياً،[٣] والرباني هو الذي يجمع إلى العلم التدبير والقيام بأمور الرعية وما يصلحهم في دنياهم ودينهم، والربانيون هم عماد الناس في العلم وأمور الدين والدنيا.[٤]

وبذلك، يمكن أن يُعدّ وصف الربانيين هو وصف أولئك الذين يحرصون على التمسك بالمنهج الرباني، والتحقق بالقيم المنهجية، ذلك أنهم بلغوا الرتبة العليا في

عمران: ٧٩) وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فالربانيون هم الذين يجمعون إلى العلم بالكتاب، والإيمان بالله والاعتماد عليه كما قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦] القيام بواجب الإصلاح في المجتمع، والذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣].

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٨، ص١٢٢-١٢٣.

(٢) يرد في الربط بين المنهجية والتعلم والتدريس نصٌّ للشعراوي في تفسيره، يبين فيه أن العلم هو تلقي النص المنهجي، بينما الدراسة هي البحث الفكري في النص المنهجي؛ أي أن هناك فرقاً بين (تعلّمون) غيركم المنهج الصادر من الله وذلك خاضع لتلقي النص، و (تدرسون)؛ أي تعلّمون أفكاركم في الفهم عن النص. فبالتعلم يكون تعرّف النصوص المحكمة للمنهج، وبالتدارس يحصل الفهم بحسن استقبال المنهج، ويجب أن يكون المرء ربانياً في الأمرين معاً. وانظر:

- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص١٥٦٥-١٥٦٦.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٨، ص١٢٤.

(٤) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٣١.

التخلق بما يليق بنسبتهم لله رب العالمين، وفي التربية كذلك، وقاموا بتوظيف ذلك كله في رعاية أمور الخلق ومصالحهم. وإذا ضُمّ هذا الوصف إلى العلماء أولي الألباب؛ أي "العلماء الربانيين"، فإنه يتحقق تكامل المفاهيم القرآنية المرتبطة بالفكر وبالسلوك معاً، ويتكامل أثرها في تقويم العملية المعرفية، والوصول بها إلى مقصد الحق.

وفي الختام، فقد تبيّن في الفصل أن التزام مبادئ السلوك المنهجي مرتكز أساسي في المنهجية العلمية القرآنية، وأنّ السعي للوصول إلى العلم والحقيقة لا يتطلب عملاً فكرياً منهجياً فحسب، وإنما يلازمه فعل سلوكي ينبغي أن يكون منهجياً كذلك؛ أي ملتزماً بالقيم المنهجية منذ بدء مسيرة البحث حتى الوصول إلى العلم.

وقد تضمّن الفصل التأصيل لأهم القيم المنهجية في القرآن الكريم، ويأتي في مقدمتها "القيام للحق" وهو مفهوم مُستنبَط من اللسان القرآني ذاته، يقصد به الدلالة على القيام للحقيقة بتجرد، والوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، والحرص على الوصول إليها والتزامها أيّاً كان مصدرها أو القائل بها، فيكون الباحث القائم للحق هو المتجرد لطلب الحقيقة، يقدمها في كل حال.

وإنّ قيمة القيام للحق تتكامل مع جملة من القيم الأخلاقية، التي يدعو لها البيان الإلهي كالصدق والأمانة العلمية، كما أنها تقتضي السلامة من العوائق النفسية، التي تمنع من تحققها وفي مقدمتها الهوى والكبر والتقليد، وإنّ التنشئة على ذلك يتطلب تربية منهجية تحرص على تزكية الباحث بهذه الصفات بما يضمن سلامة المجال المعرفي من مظاهر الانحراف العملي، الناجمة عن فوات القيم المنهجية وعدم الالتزام بها، ويكفل انقياد النفس الإنسانية إلى الحق، والنهج بها إلى اتباع الأدلة، والقضية الجوهرية والأساس في المنهجية العلمية القرآنية كما سيأتي.

الفصل الرابع:

أهمية الدليل ومنهج الاستدلال في القرآن الكريم

تمهيد:

إذا كانت أصول التفكير المنهجي، ومبادئ السلوك المنهجي، تمثل الاستعداد الفكري والنفسي اللازم لخوض مسيرة البحث العلمي، فإنّ الاستدلال واتباع الدليل يمثل "أصل أصول المنهجية"(١) العلمية، ذلك أنّ التفكير العلمي المنهجي في عمقه وصلبه، قائمٌ على قوة الدليل وحجيته وبرهانيته في جميع قضايا العلم ومسائله،(٢) و"البحث في قضية الدليل بحث في روح التفكير العلمي؛ إذ العلوم كافةً تستند إلى الدليل وتخضع له"،(٣) فالدليل الصحيح المطابق للحق والواقع هو الذي يميّز الأبحاث العلمية، وعليه ترتكز القضايا المعرفية، وفي غيابه تكون ضرباً من الأوهام والظنون، التي لا يصحّ التسليم بها.

وينال البحث في الدليل وضرورة اتباعه أهميةً كبيرةً في القرآن الكريم، ذلك أنه كتابٌ يدعو إلى اتباع الحجة والبرهان للوصول إلى الإيمان به، ويعرض قضاياه مدلّلة ومدعومة بالآيات البيّنات المطابقة للحق، ثم إنه في ذاته يعدّ دليلاً مرجعياً لمختلف مسائل العقيدة والتشريع، ومصدراً أساسياً تستند إليه المصادر التشريعية الإسلامية الأخرى، وتستمد منه قوة حجيتها ودلالتها.

فالقرآن الكريم يمتاز بأنه هو الدليل والمستدَل عليه، وهو الدعوة والحجة، والحكم والدليل، والدعوى والبينة، كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦۖ

(١) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص١٣١.

(٢) عوام، محمد بن عبد السلام. **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص٣٥، ٩١-٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢-٢٣.

﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١] فالقرآن المنـزّل يكفي عن كلّ آية؛ لأن فيه الحجة والدلالة على أنه الحق.[1]

وإذا كانت الحاجة قائمةً إلى الأخذ بمبادئ وأصول منهجيةٍ قادرة على التحرك في الواقع، والتأثير في مناهج العلوم والأنساق الحضارية الموجودة،[2] فإن الأصل الأكثر أهمية في قضية المنهجية، الذي يحتاج إلى مزيد الاعتناء ببحثه والكشف عنه، هو قضية الاستدلال في القرآن الكريم والنهج المتبع فيه، وذلك حتى يتم النهج على طريقه في تحصيل مختلف العلوم.

ويسعى هذا الفصل إلى وضع مقاربةٍ توضّح الرؤية القرآنية حول قضية الدليل والاستدلال، من خلال تتبع جملة من الألفاظ القرآنية المرتبطة بمفهوم الدليل، ودراستها في أهم سياقاتها الدالة على أهمية اتباعه، ثم بيان منهج الاستدلال، الذي اشتمل عليه القرآن الكريم، فطرح مسألة المعجزة بوصفها دليلاً على النبوة، وآيةً للأنبياء بنصّ القرآن الكريم، وتحرير مكانتها من المنهجية العلمية في ضوء الكتاب العزيز.

أولاً: أهمية الدليل في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو الحجة الكبرى، الذي يتضمن ذكرَ أدلةٍ وآياتٍ ومناهجَ عقلية،[3] تدعم عقائده وقضاياه، وتتجلّى أهمية الدليل في القرآن الكريم بوصفه "أدخل البرهان في صميم وجوهر القضية العلمية سواء بمبدئها أو تطبيقاتها"؛[4] إذ

---

(١) ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة**، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦م، ص١٦.

(٢) العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م، ص١٦٦.

(٣) أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٦١.

(٤) حسن، **نظرية العلم في القرآن**، مرجع سابق، ص١٠٠.

يرد فيه التأكيد ابتداءً على أهمية البرهان وضرورة اتباعه مطلقاً، سبيلاً إلى الحق، ثم تطبيقه من خلال ما عرضه من الأدلة والحجج والبراهين.

وتظهر أهمية الدليل في القرآن الكريم في مستوياتٍ عديدة، تبدأ بالألفاظ القرآنية العديدة، التي استخدمها القرآن ضمن مفهوم الدليل، فالتراكيب اللغوية والسياقات التي وُظّفت فيها تلك المفردات، التي تؤكد مجتمعة مكانة الدليل والبرهان، وضرورة اتباعه بوصفه مسلكاً منهجياً لازماً عند البحث وتحصيل العلم.

١- أهمية الدليل في مستوى المفردات القرآنية:

تتجلى أهمية الدليل ومركزيته في القرآن الكريم ابتداءً من المستوى اللفظي؛ إذ نجد أن المفردات القرآنية التي تنتمي إلى الحقل الدلالي المرتكز على مفهوم الدليل كثيرة ومتعددة، فـ"الدليل والدلالة والمستدَل به أمرٌ واحد، وهو البيان والحجة والسلطان والبرهان"،[1] "والحجة والدلالة والآية والعلامة نظائر، وكذلك الدليل والبرهان، ينوب بعضها مناب بعض في أكثر المواضع"،[2] وانتماء هذه الألفاظ إلى الحقل الدلالي ذاته لا يعني الترادف التام بينها، وإنما المقصود اشتراكها في أصل معنى الدلالة، لكن "حدودها تختلف"،[3] وتختصّ كلّ منها بأوصافٍ تميّز بعضها من بعض.[4]

ولفظ الدليل أساس هذه المفردات، ويرجع في أصله إلى "إبانة الشيء بأمارة تتعلمها"،[5] ويأتي بمعنى المرشد إلى الطريق والهادي إليه،[6] ومنه الدلالة، وهي

(١) الباقلاني، محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٠٧.

(٢) ابن عقيل الحنبلي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م، ج١، ص٣٣٠.

(٣) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٩٠.

(٤) عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٥) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٩.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٤٢.

الإرشاد إلى الطريق الموصل إلى المكان المطلوب، ويغلب في إرشاد من يطلب المعرفة،(١) فالدليل لغةً يقوم على معنى إظهار أمرٍ خفيٍّ وبيانه وكشفه والدلالة عليه.(٢)

أما في الاصطلاح فيُعرّف بأنه: ما "يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"(٣) أو هو "كلّ أمرٍ صحّ أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار"(٤) أو "ما توصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري علماً أو ظناً"،(٥) والفرق بين التعريفين الأخيرين أن الأول يقصر الدليل على ما يفيد العلم القطعي، بينما التعريف الثاني يشمل به المطلوب القطعي والظني،(٦) ويبدو أنه الأقرب إلى مفهوم الدليل في اللغة الدال على الإرشاد، والمعتمد على الأمارة، فيشمل في الاصطلاح كذلك الدلالة على القطعي والظني معاً.

وعلى الرغم من مركزية مفهوم الدليل في الاستعمال العلمي، وكونه مدار اهتمام العلماء بياناً وتأصيلاً وتوظيفاً؛ إذ كان "موضوع الدليل همّ أغلب علماء المسلمين من متكلمين وأصوليين وبلاغيين ونحويين وغيرهم"،(٧) إلا أن لفظه هو الأقل استعمالًا في

(١) المرجع السابق، ج٢٢، ص١٤٨.

(٢) ناصر، مجاهد محمود أحمد. "**منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**"، (رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٣م)، ص١٠٤.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٩١.

(٤) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٢.

(٥) الطوفي، نجم الدين. **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، فيسبادن: فرانز شتاينر، طبع بمساعدة: بيروت: مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٨٧م، ص١٩-٢٠.

(٦) الاتجاه الأول هو الذي عليه المتكلمون وبعض الأصوليين، بينما الاتجاه الثاني هو اتجاه الفقهاء. انظر:
- عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص٥٠.
- ناصر، **منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**، مرجع سابق، ص١٠٤-١٠٧.

(٧) عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٣١.

البيان القرآني، وورد بالصيغة الفعلية، -إلا في موضع واحد ورد اسم (الدليل)- ولم يستعمل في أيّ منها في الحجاج أو الاستدلال الموصل إلىٰ اليقين،[1] وإن كان قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥] يتضمن إشارات إلىٰ أن الدليل متبوعٌ دائماً، وتتوقف معرفة الشيء عليه.[2]

لكن قلة استعمال لفظ الدليل في القرآن الكريم لا تُنقص من أهميته؛ لأنه مُتَأَكَّدٌ من خلال نظائره الكثيرة، وإنّ أقواها من حيث الدلالة والقطعية لفظا البرهان والسلطان.

أما **البرهان**: فقد ورد في القرآن في ثمانية مواضع كلها بصيغة الاسم، وهو مأخوذٌ في اللغة: "من البَرَه وهو القطع أو من البرهنة وهي البيان"،[3] وكلّ برهانٍ فيه معنىٰ الدلالة، وليس العكس، فالاسم مثلاً دليل علىٰ معناه وليس برهاناً عليه، وهداية الطريق دلالة عليه، وليست برهاناً عليه،[4] والذي يميز البرهان أنه يدلّ علىٰ القطع بحسب الوضع،[5] فمعناه "الحجة الفاصلة البينة"،[6] والدليل الذي يفيد

(١) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص١٧-١٨.

(٢) ومن تلك الإشارات: أن الظلّ تابع للدليل وهو الشمس، كما يتبع السائر في المفازة مَنْ يدلّه. انظر:

- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٩٤.

كما أنه ما كان ليُعرَف إلا بالشمس. انظر:

- الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٠.

ووجود الشمس هو سبب وجود الظل للأجسام وعلته، والسبب أرفع رتبة من المُسبّب عنه. انظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٤١.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٨.

(٤) العسكري، **الوجوه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٥) عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧١.

صحة الدعوىٰ،[1] وهو دليلٌ قاطعٌ لا يعتريه الريب،[2] ويؤدي إلىٰ العلم،[3] ويوقع اليقين،[4] ويقتضي الصدق لا محالة.[5]

والبرهان الذي هو أقوىٰ الحجج ويفيد الصدق،[6] يماثله في قوة الدلالة أو يقاربه لفظ **السلطان**، الذي ورد جذره في القرآن **(٣٩)** مرة، فكان مرتين بصيغة الفعل (سلطهم، يسلّط)، والباقي اسم بصيغة (سلطان)، وأهمّ ما ورد في اشتقاقه اللغوي وجهان:

الأول أنه يرجع إلىٰ الحُجة، "فالسلطان الحجة والبرهان... قال الفراء: السلطان عند العرب الحجة"،[7] وإنما سُمّي الحاكم سلطاناً؛ لأنه ذو حجة[8] أو لكونه حجة الله في أرضه،[9] وسميت الحجة سلطاناً؛ لأنها تتسلط علىٰ نفس المعارض وتقنعه،[10] أو يكسب المستدِل بها سلطة علىٰ مجادلِه ومخالِفه.[11]

الثاني أنّ السلطان من القدرة،[12] ويرجع إلىٰ القوة والسطوة،[13] والراجح في أصل اللفظ لغوياً؛ إذ يمثل المشترك بين جميع المفردات، التي تشتق منه، "فسلطان

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٨.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٦.

(٣) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٩.

(٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٩.

(٥) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧.

(٦) حسن، **نظرية العلم في القرآن**، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٧) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٦٥.

(٨) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٤.

(٩) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٦٥.

(١٠) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٨، القسم الثاني، ص٢١٣.

(١١) المرجع السابق، ج١١، ص٢٣٢.

(١٢) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٤.

(١٣) العسكري، **الوجوه والنظائر**، مرجع سابق، ص٢٥٥.

الملك قوته، والسلطان البرهان لقوته على دفع الباطل، والسلطان التوكيل على المطالبة بالحق؛ لأنه تقوية عليه، والتسليط على الشيء التقوية عليه مع الإغراء به."(١)

والسلطان في القرآن الكريم يرد على الوجهين: الملك والقهر، وكذلك الحجة التي يُتقوّى بها على الخصم،(٢) واستعماله في الحجة أكثر،(٣) بل ورد عن ابن عباس القول: "كلّ سلطانٍ في القرآن فهو حجة"،(٤) ويؤيده الاستقراء والتتبع لموارد الكلمة في الكتاب العزيز،(٥) ويظهر معنى القطع فيه من خلال معناه الدلالي، ومن خلال تفسيره بالحجة والبرهان.(٦) وعليه، فالسلطان من حيث الاشتقاق اللغوي يرجع إلى معنى القوة ومنه الدليل والبرهان لقوته، أما في الاستعمال القرآني فيُرجّح فيه معنى الحجة.

(١) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦. حتى السليط وهو الزيت بلغة أهل اليمن، الذي عدّه ابن فارس مما شذ عن باب سلط بمعنى القوة. انظر:

- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٥. يمكن إرجاعه إلى هذا الأصل باعتبار قوة اشتعاله وحدته فيه.

(٢) العسكري، **الوجوه والنظائر**، مرجع سابق، ص٢٥٥. انظر:

- ابن الجوزي، **نـزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ص٣٤٤-٣٤٥.

(٣) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٩.

(٤) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٨، ص٣٥.

(٥) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

وقد رجّح الطبري معنى الحجة في المواضع التي ورد فيها السلطان جميعاً، حتى لو كان السياق يحتمل معنى القوة والقدرة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] حيث قال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: إلا بحجة وبينة؛ لأن ذلك هو معنى السلطان في كلام العرب، وقد يدخل الملك في ذلك، لأن الملك حجة." انظر:

- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٢، ص٢٢١. ومثله في قوله تعالى على لسان الشيطان يوم القيامة: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ [إبراهيم: ٢٢]؛ أي ما كان لي عليكم من حجة، وفي قوله تعالى: ﴿هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ﴾ (الحاقة: ٢٩) أي ذهبت عني حجتي.

- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٣٦.

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٦٥.

(٦) عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص١٤٢.

ويأتي بعد السلطان والبرهان في القوة والبيان لفظ **الحجة**، وهو في اللغة: يرجع إلى أصل القصد، وإنما سميت الحجة بذلك؛ لأنها تُحَجّ؛ أي تُقصَد[1] أو بها يُقصَد الحق المطلوب،[2] والحجة والدلالة بمعنى واحد،[3] والفرق بينهما أن الحجة تساق غالباً بقصد التغلب على الخصم؛ أي في سياق الجدل والمناظرة، بخلاف الدليل، الذي يأتي في مقام البيان والإرشاد العام،[4] وتُعرّف الحجة بأنها: الدلالة المبينة للمحجّة؛ أي الطريق المستقيم[5] أو البرهان المصدِّق للدعوى.[6]

وقد ورد جذر الحجة في القرآن الكريم في (٣٣) موضعاً، وإذا تم استثناء مُشتقّ (الحجّ) الدال على الفريضة المعروفة، وكذلك مشتق (الحِجَج)؛ أي السنوات، نجد أن الحجة بمفهوم الاستدلال والبرهان وردت في (٢٠) موضعاً،[7] بصيغة الاسم (الحجة) أو الفعل (حاج، تحاجوني، حاججتم ونحوها).

والمحاجّة -الواردة في الصيغ الفعلية- هي مفاعلةٌ من الحجّة،[8] تفيد المجادلة والمفاعلة في إقامة الحجة، وتطلق على كلّ ما يأتي به أحد الخصمين لإثبات دعواه

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩-٣٠. وانظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧٨-٧٧٩.

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠.

(٣) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٠.

(٤) عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص١٣٣-١٣٤. وانظر:
- عبد الرحمن، **التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٥) الراغب الاصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٤١. وانظر:
- العسكري، **الفروق**، مرجع سابق، ص٧٠.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٢.

(٧) ميارة، لهابة محفوظ. "مفهوم الحجاج في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية"، **مجلة مجمع اللغة العربية**، دمشق، المجلد٨١، الجزء٣، (٢٠٠٦م)، ص٥١٠-٥١٢.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص٣٢٦.

أو ردّ دعوىٰ خصمه،[1] وفي هذا الإطار يقارب مفهوم المحاجة جملة من المفردات القرآنية، "فالمحاجة والمجادلة والمناظرة نظائر"،[2] وبذلك يتوسع الحقل الدلالي المرتكز علىٰ مفهوم الدليل، ليشمل مفرداتٍ مثل الجدل والخصام والنـزاع والحوار والمراء، ونحوها من الأفعال، التي يدل مفهوم الجدل فيها كما -يذكر طه عبد الرحمن-: علىٰ فعالية تداولية، غرضها الاشتراك في إنشاء معرفة علمية إنشاءً موجهاً، وينبني الاستدلال فيها علىٰ عرْض الرأي أو الاعتراض عليه، بغرض حصول الاقتناع بالرأي الصواب، وبطلان الرأي الخاطئ.[3]

وعليه، يمكن عدّ القرآن في مجمله خطاباً حجاجياً،[4] يرتكز علىٰ هدف الإقناع والتأثير، سواء اتجه إلىٰ معيّنين نـزل فيهم أو كان عامّاً في كلّ من يصلح للخطاب، كما يكثر فيه بصورةٍ لافتةٍ تحاور الشخصيات وجدالها وحجاج بعضها بعضاً، ونقل أقوال الكافرين والمتخاصمين والمتخاطبين علىٰ اختلاف توجهاتهم، بحيث تمثل مشتقات

---

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧٤.

(٢) الطبرسي، الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لبنان: دار العلوم، ٢٠٠٥م، ج١، ص١٩٤. وهذه المفردات علىٰ الرغم من تقاربها فهي تختلف في دلالتها، فقد يكون بينها عموم وخصوص أو اشتراك ومجاز أو تفترق معانيها حسب السياقات، حتىٰ إنها في اشتقاقاتها مختلفة وتؤدي معان عديدة. انظر:

- ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلىٰ طريق المناظرة**، مقدمة التحقيق، مرجع سابق، ص١٨.

(٣) عبد الرحمن، طه. **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م، ص١٩٩.

(٤) القرآن خطاب حجاجي، يتأسس علىٰ هدف واضح، هو إحداث تغيير وضع ذهني، يترتب عليه ضرورة تغيير وضع مادي، كما يظهر في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] فالتعقل تغيير وضع ذهني، وقوله: ﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ۝٢٧ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٧-٢٨] والتقوىٰ تغيير سلوكي مادي. كما يؤكد القرآن أنه خطاب حواري يرتكز في دعوته الصريحة علىٰ نبذ العنف في شأن الإيمان في قوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ مما يقتضي تعين الحوار والحجاج والتمكين من النظر والاستدلال سبيلاً إلىٰ إبلاغ رسالته.

- صولة، عبد الله. **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠١م، ص٤٣-٤٥.

جذر (قول) مثلاً الأكثر تواتراً في القرآن بعد نسبة التواتر الخاصة بلفظ الجلالة.[1] ومما يميز الخطاب الحجاجي في القرآن الكريم عرض الأدلة والأقوال ونقاشها والرد عليها، بحيث تتأصل قضية الإيمان والعقيدة فيه -بل وسائر قضاياه- وفق هذا المنهج الاستدلالي، الذي يعرض الحجج ويطالب بالصحيح منها والمطابق للحق.

ويقارب الاستعمال القرآني الواسع لمفهوم الحجة والحجاج وما يقاربها من المفردات، الاستعمال اللافت والمركّز لمفهومي الآيات والبيّنات، فقد وردت الآية في القرآن ما يقارب (٣٢٠) مرة، موصوفة بأنها آيات بيّنات في العديد من المواضع، بينما يرد مفهوم البيّنة والبيّنات مستقلاً فيما يزيد عن (٦٠) موضعاً.

والبيّنة هي الدلالة الواضحة، عقليةً كانت أو محسوسةً، مأخوذة من البيان وهو الكشف عن الشيء وإظهاره،[2] أما **الآية** فهي في اللغة العلامة الظاهرة،[3] من قولهم: تأيّيت المكان إذا تحبّست فيه وتثبت،[4] فاشتقاقها من التأيّي، وهو التثبت والإقامة على الشيء،[5] ويُستدل منه أن الثبوت أساسٌ في مفهوم الآية، فهي ليست مجرد علامة، بل علامة ثابتة متمكنة، وهذا ما يمنحها قوة في دلالتها.

وسُميت الآية من القرآن الكريم كذلك؛ لأنها -بمفارقتها كلام البشر- علامةٌ قوية على صدق الدعوة،[6] وقد وردت الآية في القرآن على عدة وجوه منها: العلامة، والمعجزة، والكتاب، والعبرة، والأمر والنهي، والجزء المحدود من القرآن،[7] والذي

---

(١) صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، مرجع سابق، ص٤١-٤٣.

(٢) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٨٨-٨٩.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٤١.

(٤) العسكري، **الفروق**، مرجع سابق، ص٧١.

(٥) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤١.

(٦) العسكري، **الوجوه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩١.

(٧) ابن الجوزي، **نـزهة الأعين النواظر**، مرجع سابق، ص١٥٤-١٥٥.

يُلحظ تداخل هذه المعاني بحيث يمكن أن ترجع إلىٰ وجهين: العبرة والعلامة، مع تقارب هذين الوجهين كذلك، بحيث يصحّ ذكر أحدهما في موضع الآخر.[1]

وعليه، فالآية في القرآن الكريم لا تخرج عن المفهوم اللغوي المرتكز علىٰ معنىٰ العلامة، مع القوة في الثبوت، وهي ترد في الغالب في ثلاثة سياقات كما يذكر الشعراوي: إما الآيات الكونية من مثل الليل والنهار والشمس والقمر ونحوها أو الآيات التي هي معجزات الرسل المصدقة لهم في الدعوة والبلاغ عن الله أو آيات الأحكام، التي تبيّن المنهج الإيماني بـ (افعل ولا تفعل)،[2] وهي بذلك تكاد تَرِد في السور القرآنية جميعها، وتُوظّف في التدليل علىٰ أهم قضايا القرآن من وجود الله وتوحيده والنبوة والتشريع.

فالقرآن الكريم كله مليءٌ بالحجج والبراهين في مختلف المجالات، ومَا تسميةُ مقاطعه بالآيات إلا لكونها علامات علىٰ الحقائق،[3] مما يرسّخ أهمية الدليل، وارتكاز دعوة القرآن عليه.

٢- أهمية الدليل في مستوىٰ التراكيب اللغوية والسياقات القرآنية

إذا كانت أهمية الدليل تظهر من خلال الاستعمال القرآني المكثف للمفردات المستندة إلىٰ مفهومه، الذي يكاد يستوعب النص القرآني وخطابه كاملاً، فإنها تتجلّىٰ أيضاً من خلال التراكيب اللغوية والسياقات، التي وظّفت فيها، ومن أهمها:

الأمر الإلهي المتكرر أربع مرات في قوله تعالىٰ: ﴿هَاتُوا۟ بُرۡهَـٰنَكُمۡ﴾؛[4] أي أحضروا

---

(١) العسكري، **الوجوه والنظائر**، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.

(٢) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٦٦٥٤-٦٦٥٥.

(٣) ميارة، **مفهوم الحجاج في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٥١٥.

(٤) (البقرة: ١١١) (الأنبياء: ٢٤) (النمل: ٦٤) (القصص: ٧٥).

دليلكم؛[1] إذ يتقرر به قاعدة قرآنية هي: "لا دعوىٰ بغير برهان"،[2] وهي تفيد بأنه لا قبول لقولٍ لا دليلَ يقوم عليه، ولا يُحكم لأحدٍ بدعوىٰ من غير برهانٍ يؤيد دعواه، ولذلك كان التوجيه بطلب البرهان إلىٰ الأمة، التي بلغت مرتبةً قابلةً لاستقلال الفكر ومعرفة الأمور بأدلتها وبراهينها،[3] فيشمل أمة القبول والإجابة ممن آمن بالرسالة، كما يشمل هذا الخطاب أمة الدعوة،[4] يدعو الأُولىَ إلىٰ الاحتكام إلىٰ البرهان ومطالبة الناس بالحجة؛ لأنهم قائمون علىٰ سواء المحجّة، ومن كان علىٰ يقينٍ طالبَ خصمه به ودعاه إليه،[5] ويحثّ أمة الدعوة علىٰ إقامة البرهان، ويدعوهم إلىٰ التفكر في أدلتهم وبيانها، فإن هم عجزوا عن ذلك ظهر لهم فساد منهجهم، وقادهم إلىٰ ضرورة اتباع المنهج الحق.

وقد عُلّق الأمر في قوله تعالىٰ: (هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ) بشرط الصدق في موضعين بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١] [النمل: ٦٤]، ويبدو استعمال "إن" الشرطية المفيدة لاحتمال الشّكّ،[6] يتضمن دلالة تعليمية للأمة بالوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، وأنّ الواحد منهم -وإن تيقن- صدق دليله وقطعيته إلا أنه يترك لاحتمال صدق المخالف مجالاً، فيسمع دليله ويمحصه من خلال الاحتكام إلىٰ ميزان البرهان، كما يمكن أن نلمح فيه حرصاً علىٰ استدراج المخالفين للحق، بطلب أدلتهم التي تثبت صدقهم، وذلك بقصد أن يراجعوا أنفسهم، ويستحضروا حججهم، فإذا عجزوا تبين لهم عدم صدقهم، ودعاهم ذلك إلىٰ طلب البرهان الحق.

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٨.

(٢) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٦٦.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٤-٤٢٥.

(٤) وردت الإشارة إلىٰ أمة المتابعة والدعوة في تفسير: الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٣١٦.

(٥) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٥.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٦٧٤. وانظر:

- أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٦.

وفي سياق آخر يرد الوعيد والحساب الشديد من الله عزّ وجلّ لمن تجرأ على الإشراك به من غير دليل، قال تعالى: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، والتعبير بحرف الباء في قوله: ﴿لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ دون (على) المفيدة للاستعلاء، لتعليم الإنصاف، والإشارة إلى أن المطلوب هو كل ما يسمّى برهاناً ولو بأدنى الوجوه الكافية.(١)

ويتكرر طلب البرهان في الآخرة للدلالة على أن عليه مدار الحساب والعقاب، كما قال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يُنَادِيهِمۡ فَيَقُولُ أَيۡنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ ٧٤ وَنَزَعۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدٗا فَقُلۡنَا هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾ [القصص: ٧٤-٧٥]، فهو خطابٌ للأممِ جميعها، وسؤالٌ لهم عن دليلهم القطعيّ الذي اعتمدوه في الدنيا، وعوّلوا عليه في شركهم،(٢) مقابل إقامة الله الحجة القاطعة عليهم بإرسال الرسل إليهم، حتى كانت إحدى حِكَم إرسال الرسل، والعلة الغائية لتبشيرهم وإنذارهم هي قطع حجة الناس،(٣) كما قال تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، بحيث لا يكون للناس إمكان الاحتجاج على الله بقولهم: ﴿رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا﴾ [طه: ١٣٤]،(٤) وذلك على الرغم من أنه ليس لهم في حقيقة الأمر مثل ذلك؛ إذ جعل الله العقل سبيل الإيمان بالدين، ونصب الحجج والدلائل الكثيرة التي يتحصّل بالنظر والتفكر فيها الوصول إلى معرفة الحق، لكن الله ﷻ يبعث الرسل لقطع الاحتجاج عنه، وتتميماً لإلزام الحجة عليهم.(٥)

(١) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج١٣، ص١٩٨.

(٢) المرجع السابق، ج١٤، ص٣٤٧.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٩.

(٤) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٧، ص٦٩٣. وانظر:
- الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٢١.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٩.

(٥) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٢١. انظر:
- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥.

وفي سياق مقارب نجد تأكيد القرآن الكريم على أن أصول الإيمان يجب أن تكون ثابتةً مؤيدةً بالبرهان،[1] وأن دعوى الشرك بالمقابل لا تقوم على أيّ أساسٍ من بيّنة أو علم،[2] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ [الأعراف: ٣٣]، فالله سبحانه "عظّم شأن الدليل والبرهان في دينه، وناط به تصديق دعوى المدعي وردها، بصرف النظر عن موضوعها، حتى كأن من جاء بالبرهان على الشرك يُصدّق به، وهو من فرض المحال، للمبالغة في فضل الاستدلال."[3]

وقد تكرر هذا التعبير القرآني في مواضع كلها ترتبط بقضية الألوهية،[4] ويُستنكر فيها منهج اتباع الآلهة أو العقائد الزائفة دون سلطان، مما يشير إلى حقيقة أساسية عميقة، وهي أن ما أيده الدليل ثبت واستقر بما له من سلطان الحق المودع فيه،[5] وما خلا عنه كان باطلاً لا قيمة له، وأن المطلوب إثبات الدعاوي بأي وجه من وجوه الأدلة والحجج، يشير إلى ذلك استعمال حرف الجر (من) مع تنكير (سلطان) في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]، فهو يفيد "استغراق النفي؛ أي ما لم ينـزل به سلطاناً؛ أي سلطان كان"،[6] ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا﴾ [يونس: ٦٨]؛ أي ما عندكم أيّة حجة[7] أو أي نوع من أنواع الأدلة والبراهين، التي يمكن أن تثبت دعواكم.[8]

---

(١) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٩٧.

(٢) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٦٩.

(٣) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٩٧.

(٤) ورد هذا التعبير بصيغ متقاربة في سياق الحديث عن الشرك بالله في كل من: (آل عمران: ١٥١) (الأنعام: ٨١) (الأعراف: ٧١) (يوسف: ٤٠) (الحج: ٧١) (النجم: ٢٣).

(٥) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٩٢.

(٦) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٥٦٩.

(٧) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٧.

(٨) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج١١، ص٤٥٦.

واللافت أن خلوّ الدعوى عن البرهان، المستفاد من إنكار الشرك دون حجة أو سلطان، قد ورد ضمن الأمور التي عدّها القرآن من أشد المحرمات وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]؛ إذ حرّم الله الشرك بما لم يكن به حجة أو برهان،[١] وذمّ معتقديه بأنهم يدينون بدين لا يظهر بالآيات والحجج،[٢] وقد يتوهم من هذا القيد أنّ في الشرك بالله ما قد ينـزل به سلطان أو تكون له حجة، لكن ذلك غير مقصود، بل المراد كما يذكر الآلوسي: أن لا وجود لحجةٍ حتى ينـزلها،[٣] فنفي تنـزيلها يراد به نفي وجودها،[٤] فكان نفياً للحجة ونـزولها جميعاً.[٥]

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ [المؤمنون: ١١٧] فهذا الوصف لا يُفهم منه أنه قد يكون مع المشرك يوما برهان له به، وإنما المقصود بيان الواقع الذي لا ينفك عن دعوى الشرك بالله، وهو خلوه من الدليل، إلى جانب تعظيم قيمة البرهان،[٦] وبيان أن الإقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته دليل ولا حجة ممتنع، ولما امتنع حصول الحجة على صحة القول بالشرك، وجب أن يكون القول به باطلاً مطلقاً، ولذلك تعدّ هذه الآية من أقوى الأدلة على بطلان القول بالتقليد.[٧]

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٦٤.

(٢) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٤، ص٤١٢.

(٣) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠١.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٦.

(٥) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٥. انظر:
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٥٣.

(٦) القرضاوي، **العقل والعلم في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٧٠.

(٧) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٤، ص٧٠.

وتنبغي الإشارة إلى أن بعض المفسرين يعقّب على التراكيب والأساليب القرآنية المستخدمة في طلب البرهان والسلطان، بأن المقصود بها التهكم والتبكيت وإظهار كذب المخالفين، فقوله تعالى مثلاً: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] أمرٌ للنبي بتبكيتهم، وفي إضافة البرهان إلى ضمير المخاطبين تهكّمٌ بهم؛ لأن فيه إيهاماً بأن لهم برهاناً وأنّى لهم ذلك،[١] ومثله قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا﴾ [الحج: ٧١] ورد على طريق التهكّم بهم؛[٢] لأنه لا يجوز أن ينـزّل الله سلطاناً أو برهاناً يدل على أن يشرك به غيره،[٣] وكذلك قوله على لسان فتية الكهف: ﴿هَـٰٓؤُلَآءِ قَوْمُنَا ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَـٰنٍۭ بَيِّنٍ﴾ [الكهف: ١٥] فقولهم: (لولا) يقصد به التبكيت؛ لأنّ الإتيان بالدليل والبرهان على عبادة الأوثان محال.[٤]

والأولى حمل هذه الآيات لا على التبكيت والتهكم، بل على التربية المنهجية التي يقصد بها استدراجهم إلى بيان الأدلة، باعتبار أن المنهج الفكري السليم يقتضي اتباعها عند ذوي العقول، فإن عدموا الإتيان بالدليل على دعواهم كان ذلك دافعاً لهم للبحث عن الدليل الحق واتباعه، فكأنه يقول لهم: "نحن نقنع منكم بما تعدّونه برهاناً -على دعواكم-، وإن لم نعدّه نحن ولا أحد من ذوي العقول كذلك، ومع هذا أنتم عاجزون عن الإتيان به."[٥]

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢١٩. وانظر:
- البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٠٠.

(٢) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩. وانظر:
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤.

(٣) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٩.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٠.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢١٩. ومما يؤيد هذا الاتجاه استدراك المفسرين أنفسهم على ذكر غرض التهكم والتبكيت بالقول: مع الإعلام والإيذان بأن الدين لا يقبل ولا يعوّل فيه إلا على الحجة المنـزّلة من عند الله أو مطلق الحجة القاطعة. وانظر:
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٤.
- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧٨.

ومما يؤيد هذا الاتجاه في التربية المنهجية القرآنية أنه سمّىٰ ما يتمسك به المخالفون حجة في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجاثية: ٢٥] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورىٰ: ١٦] وما يذكره المفسرون من توجيه هذه التسمية بأنها من المحاجة بوصفها مفاعلة تقتضي أن يأتي المحتج بما يحسبه حجة ولو كانت غير صحيحة[١] أو أنها سُميّت كذلك لمشابهتها للحجة؛ إذ يسوقونها مساق البرهان فهي في حسابهم وتقديرهم كذلك أو أنها علىٰ سبيل التهكّم،[٢] وإن ذلك لا ينفي أن يكون فيها إشارة قوية إلىٰ ضرورة دعم كلّ رأيٍ واردٍ في الحجاج والحوار بالدليل والحجة، واعتبار كلّ قولٍ يُساق مساق الدليل هو حجةٌ مسموعةٌ ومطلوبة. ومن ثم، مطروحة للتمحيص والتحقيق وفق منهج الحق والصواب.

والحجة عندها إما (حجة داحضة)؛ أي باطلة لا ثبوت لها[٣] أو أنها من قبيل ﴿ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، التي تبلغ أعلىٰ درجات الحق وضوحاً وقوةً وبياناً،[٤] وتبلغ كذلك المراد في ثبوتها علىٰ من يحتج بها عليه؛[٥] فهي الحجة البينة القاهرة، والظاهرة علىٰ كل ما يخالفها، الغالبة عليه،[٦] ونظراً لهذه الصفات الكمالية فيها،

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦.

(٢) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢١. وانظر:
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤.
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦، ج٢٥، ص٣٦٤.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٦٦.

(٤) البقاعي، **نظم الدرر**، مرجع سابق، ج٧، ص٣١٣.

(٥) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٩، ص٦٥٣. وانظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٨، القسم الأول، ص١٥١.

(٦) الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٧.

فقد نُسبت إلىٰ الله وحده في الآية ﴿قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وكان من وجوه تفسيرها: أنها القرآن الكريم، فهو المعجزة والحجة البالغة علىٰ الناس كافة.(١)

وتأكيد أهمية الدليل وضرورة اتباعه، والذي ظهر في مستوىٰ الاستعمال اللغوي، ثم في مستوىٰ التراكيب اللغوية، التي وردت في الآية الواحدة متضمنة حثاً أو أمراً بالبرهان والسلطان، فإنه يظهر كذلك واضحاً في مستوىٰ المقاطع القرآنية أو السياق الكلي في السورة الواحدة؛ إذ يُلحظ في بعض السياقات ذكر جملة من الدلائل والآيات (الكونية أو الإنسانية) بشكلٍ متتابع، وتوظيف مفاهيم إعمال العقل كالتفكر والتذكر، ومفاهيم تفعيل الحواس كالسمع والبصر، إلىٰ جانب مفاهيم الحق والعلم، التي تمثل غاية الدليل ومقصده فيها جميعاً وبشكلٍ لافتٍ، بحيث يمكن عدّها سياقات منهجية تتكامل فيها عناصر المنهج، وتُوظّف فيها أصول التفكير المنهجي في التدليل علىٰ قضايا القرآن الكريم.

ومن هذه السياقات مثلاً: (الأنبياء: ١٦-٢٤) فبعد أن نـزّه البيان القرآني خلق الله ودعوته عن العبث واللهو ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾، وبيّن أن مرتكز منهجه ورسالته هو الحق ﴿بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ﴾، ذكر دليلاً قوياً قاطعاً يُبطل الشرك ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ٢١ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ وهو دليل التمانع،(٢) الذي يعدّ برهاناً عقلياً قطعياً علىٰ استحالة تعدد الآلهة، يذكر ابن عاشور: أن الإضراب الانتقالي الوارد في الآية يتأكد بتكراره في قوله: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۗ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٣٠٧.

(٢) وردت الإشارة إلىٰ دليل التمانع عند:

- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٥.
- أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٨٤٩.

﴿يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ﴾، وذلك استعظاماً لفظاعة الشرك، وليبني عليه استدلالاً آخر، فالأول؛ أي دليل التمانع بُني على دليل استحالة الشرك من طريق العقل، ثم بُني عليه بطلانه بشهادة الشرائع كلها،(١) وإنّ طلب الدليل من المشركين، المُثبت لِما اتخذوه من عبادة الأوثان، إنما كان لإفحامهم وبيان كمال عجزهم، فهم لا يملكون دليلاً عقلياً، ولا يمكنهم الإتيان بأي دليل نقلي يؤيد دعواهم، بل إنّ الدليل النقلي يناقض تلك الدعوى التي هم عليها.(٢)

ونجد هذا التتابع والتكامل في عناصر المنهج كذلك في سياق النمل (٥٩-٧٠)؛ ورد فيه ذكر جملة من الآيات التي تثبت وحدانية الله وقدرته، مبتدئة بالدليل القريب من برهان المشاهدة وهو خلق السموات والأرض ﴿أَمَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾، وما فيهما من خير للناس، وما على وجه الأرض من منافع لهم، ثم كان الاستدلال بما هو من قبيل الأصول الموضوعة التي تمالأ الناس عليها، وهي اللجوء إلى الله عند الاضطرار ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾، ثم الاستدلال بتمكينهم من التصرف في الأرض وتسخيرها لهم، ليختتم بإجمال نعمتي الإيجاد والإمداد،(٣) ثم إنه طالبهم بدليلهم الذي يقابل ذلك كله ﴿أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾، وكأنه خطاب للمعارضين: بأن الله تعالى وهو الإله الحق قد أتى في كتابه بالحجج الدامغة الدالة على وجوده ووحدانيته وقدرته، فأْتُوا أنتم أيضاً بما لديكم،(٤) وكما أقيمت لكم الأدلة والحجج فأقيموا أنتم أيضاً براهينكم.(٥)

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص٤٦-٤٧.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٨٤٩. وانظر:

- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٣.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٨-١٩.

(٤) الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٩٥١٠.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٠.

ويُستنبط من سياق هذه الآيات وأمثالها: لزوم الإتيان بالبرهان،[1] والمطالبة بالحجة على صحة الأقوال،[2] وفساد التقليد،[3] واعتبار كل قول لا دليل عليه قولًا باطلاً غير ثابت.[4] وعليه، فالتدين بما لا دليل عليه ممنوع قطعاً فضلًا عمّا دلّ الدليل على خلافه،[5] والأمور الدينية لا يعوّل فيها إلا على الحجة الثابتة القاطعة.[6] وذلك كله يؤكد أن الدليل والمفاهيم المرتبطة به تمثل حقلاً مفاهيمياً أساسياً ومركزياً في القرآن الكريم، يرتبط ويتكامل مع مفاهيم جوهرية تختص بدعوة القرآن الكريم، ويؤثر في دلالتها كمفهومي: الإيمان والكفر، بحيث يُعرّف الإيمان بأنه الاعتقاد بدليل، ويقابله الكفر وهو "جحود الحق والإعراض عن النظر في الدليل عند الدعوة إليه."[7]

وفي الختام، يمكن القول بأن القرآن لم يزل يربّي الإنسان على إعمال الفكر والاستدلال، وتعرّف المسببات عن الأسباب في سائر الأمور والقضايا،[8] ويؤسّس للعقلية العلمية المنظمة، التي تعتمد الدليل والبرهان، ولا تُثبت إلا ما قام عليه الحجة والسلطان،[9] بحيث يترسّخ لدى الإنسان لزوم طريق الاستدلال، فلا يذعن

---

(١) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٤١١.

(٢) المرجع السابق، ج٧، ص٢٣٩.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص١٧، ج٧، ص٢٣٩. وانظر:

- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٧، ج٢، ص٥٢٠.
- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٤، ج١٤، ص٧٠، ج٢٤، ص٢١١.

(٤) الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٧. وانظر:

- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧.

(٥) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٧٠.

(٦) المرجع السابق، ج٤، ص١٩٤. وانظر:

- رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٧، ص٥٧٨.

(٧) رضا، **المنار**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٤.

(٨) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٥.

(٩) مقلد، شعبان رمضان محمود. "تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم"، **مجلة الدراسات العربية**، جامعة المنيا، (٢٠١٠م)، ص٢٢٥١.

لقولٍ إلا بدليل، ولا يقبل دعوىٰ إلا إذا أيدتها الحجة،[1] وذلك في مختلف المجالات المعرفية، سواء الدينية منها أو الكونية أو الإنسانية، وبذلك تكون مسألة الدليل هدفاً فكرياً وتربوياً قرآنياً، وهذه الأهمية للدليل في المنهجية العلمية القرآنية تقتضي بيان منهج الوصول إليه أو منهج الاستدلال في القرآن الكريم.

ثانياً: منهج الاستدلال في القرآن الكريم

القرآن الكريم في الأساس كتاب دلائل وآيات، يدعو الإنسان إلىٰ إمعان النظر والتأمل فيها،[2] للوصول إلىٰ العلم، ولما كان العلم لا بدّ أن يستند إلىٰ دليلٍ معتبرٍ، والدليل لا بدّ له من منهج،[3] فإن النظر والتأمل والتفعيل لوسائل الإدراك الحسية والعقلية بحثاً عن الدليل الموصل إلىٰ الحق، إنما يكون وفق خطوات منظمة، يمكن أن نسميها "منهج الاستدلال" الوارد في القرآن الكريم.

١- تحرير مفهوم منهج الاستدلال:

ينبغي في البداية التفريق بين الدليل ومنهج الاستدلال وأسلوبه، فالدليل يفترق عن الاستدلال أو "منهج الاستدلال" باعتبار أن الأخير هو: كيفية إقامة الدليل والمنهج الموصل إليه،[4] فالدليل شيء والاستدلال بالنظر الموصل إليه شيء آخر بعيد عنه.[5]

ثم إنّ الدليل في ذاته يتكون من مضمون وصياغة، ومضمونه هو معنىٰ الدليل وفحواه، وما يعتمد عليه من مقولات عقلية أو نقلية، أما الصياغة فهي تلك الطرق

---

(١) غازي، محيي الدين. "منهج القرآن في تربية العقول: قراءة في كتاب حجج القرآن للعلامة الفراهي"، **مجلة الهند**، المجلد٦، الأعداد١-٤، الجزء الأول، (٢٠١٧م)، ص٤٩٤.

(٢) غازي، **منهج القرآن في تربية العقول**، مرجع سابق، ص٤٩٤.

(٣) عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٤) آتاي، **منهج البحث العلمي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣٨.

(٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص١١١.

التي يصبّ فيها المستدِل دليله،[1] ويمكن أن يعبرّ عنها "بأسلوب الاستدلال"، الذي يمكن أن يُعرّف في ضوء القرآن الكريم بأنه: جملة الظواهر اللغوية التي يوظفها القرآن، وتصبح بحكم تردّدها وتكرارها أسلوباً في القول والبيان يميّزه، ويمثّل خصائص القرآن الأسلوبية.[2] وهذا الجانب له أهميته:

"فالكلام وإن تضمن بلاغة، فليس الغرض ذكر بلاغته فقط، بل الغرض ذكر ما تضمنه من النكت الدقيقة في استدراج الخصم إلىٰ الإذعان والتسليم، وإذا حُقّق النظر فيه عُلِم أن مدار البلاغة كلها عليه؛ لأنه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة، والمعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها."[3]

ومن أمثلة أساليب القرآن في الاستدلال: الاستدلال بالتعريف، وبالتجزئة، وبالتعميم ثم التخصيص، والاستدلال بالمقابلة، وبالتشبيه، وبضرب الأمثال ونحوها،[4] وإن كان بعضها أقرب إلىٰ مضمون الحجاج والاستدلال منها إلىٰ أسلوبه.[5]

أما منهج الاستدلال فيستند إلىٰ مفهوم الاستدلال، الذي يُعرّف بأنه: تقرير الدليل لإثبات المدلول[6] أو "إثبات الحكم المُدّعَىٰ بدليله"،[7] وقد يقع علىٰ طلب الدليل، كما يقع علىٰ النظر في الدليل والتأمل الهادف إلىٰ العلم بحقيقة المنظور فيه،[8]

---

(١) عبد الله، أحمد شوقي إبراهيم علي. "التمثيل المنطقي في القرآن الكريم: الاستدلال علىٰ البعث أنموذجاً"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، مصر، المجلد٢٢، العدد١، (٢٠٢٠م)، ص٣٤١.

(٢) صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، مرجع سابق، ص٤٨.

(٣) ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر: مكتبة مصطفىٰ البابي الحلبي، ١٩٣٩م، ج٢، ص٦٨.

(٤) أبو زهرة، محمد. **المعجزة الكبرىٰ: القرآن**، مصر: دار الفكر العربي، د.ت. ص٣١٦.

(٥) صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، مرجع سابق، ص٥٧.

(٦) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٨.

(٧) الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، مرجع سابق، ص٣٨.

(٨) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٨.

فهو بوجه عام عمليةٌ عقليةٌ تستند إلى إيراد الأدلة وإقامتها،[1] ويقوم على استنباط قضيةٍ من أخرى للوصول إلى حكمٍ جديد يغاير الأحكام التي اُستنتج منها، وذلك وفق قواعد تضبط صحة الانتقال من المعلوم إلى المجهول.[2]

ويرتبط الكشف عن منهج الاستدلال القرآني ببعض خصائص القرآن الكريم، ومن أهمها أن القرآن في ذاته دليل؛ ومن أسمائه البرهان. وأسماء القرآن كما يذكر العلواني: ليست مناقب أو أوصاف غرضها بيان فضيلته فقط، بقدر ما هي محددات منهجية منتجة،[3] تستند إلى النص القرآني ذاته؛ إذ يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٧٤] فالآية خطاب من الله لجميع الخلق من جميع أصناف الأمم،[4] بأنه قد جاءهم برهان من الله يثبت لهم صدق هذه الرسالة،[5] ويُراد به القرآن الكريم على أحد الوجوه في تفسير الآية،[6] التي أكدت

---

(١) عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص٥٧-٥٨.

(٢) ابن القيم الجوزية، **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة**، مرجع سابق، ص٦٩.

(٣) العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٧.

(٤) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٧، ص٧١١. وانظر:
- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٦.

(٥) الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٦.

(٦) رجّح هذا التفسير: قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٦، ص٨٢١. وانظر:
- الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، مرجع سابق، ص٢٨٧٦. وقدمه الزمخشري على غيره من الأقوال.
- الزمخشري، **الكشّاف**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٠. ولا يمنع منه اتفاق المفسرين على تفسير النور المبين بالقرآن كذلك.
- الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٦.

إذ يمكن تفسيرهما بالقرآن معاً باعتبار عطف المغايرة والتمايز في الصفات، فهو برهان؛ لأنه أقوى حجة ودليل، ونور مبين؛ لأنه بيّنٌ بنفسه، مستغن في ثبوت قضيته، وكونه من الله بإعجازه غير محتاج إلى غيره.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٦. يُبصر به الحق وإن لم يكن هو بنفسه نوراً.
- الماتريدي، **تأويلات أهل السنة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٣١.

هذا الوصف للقرآن بالتعبير بالمجيء (جاءكم) لبيان كمال قوته في البرهانية، وكأنه يجيء بنفسه؛[1] أي يأتي كالأمر المحسوس المؤكّد الذي يُحسّ ويُرى، فهو قائم في الناس وحجة عليهم.[2]

ولما كان القرآن الكريم كتاب الوحي، فإن آياته في الأصل دليلٌ نقلي، ومع ذلك فقد تضمّن الكثير منها الحديث عن دلائل عقلية،[3] ولذلك عدّ الشاطبي الأدلة الشرعية -وفي مقدمتها القرآن الكريم- على ضربين؛ الأول: ما يكون على طريقة البرهان العقلي، الذي يُستدَل به على المطلوب الذي جُعل دليلاً عليه، ويدخل فيه جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها. والضرب الثاني: الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية، التي لا توضع موضع البراهين، ولا يُؤتى بها في محل الاستدلال، وإنما يعمل بها مسلّمة متلقّاة بالقبول.[4]

واستناداً إلى هذه الخصائص، يمكن القول بأن منهج الاستدلال القرآني على قسمين؛ الأول: منهج الاستدلال **بالقرآن** الكريم بوصفه دليلاً ومصدراً تشريعياً، تستند إليه أدلة الأحكام التكليفية، وهو المنهج الذي عُني العلماء ببيان أكثره في علم الأصول ومباحث الدلالة، وطبّقوه في علم الفقه وغيره من العلوم الشرعية. والثاني: منهج الاستدلال الوارد في القرآن الكريم، من خلال ما تضمنه من الأدلة العقلية والبراهين المختلفة، سواء على ثبوته وبرهانيته في ذاته أو على قضاياه العقائدية الإيمانية، التي أتى بها وهو المستوى، الذي سيتم التركيز عليه، وتوضيح منهج الاستدلال القرآني من خلاله.

---

(١) الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٦.

(٢) أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٩٢.

(٣) غازي، **منهج القرآن في تربية العقول**، مرجع سابق، ص٤٩١.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٤٩٧-٤٩٨.

٢- الاعتبار منهج القرآن في الاستدلال:

يرجع منهج الاستدلال في القرآن الكريم إلى قاعدةٍ أساسيةٍ كليةٍ، يمكن صياغتها أو إجمالها في خطوتين، هما: تفعيل الأدوات المعرفية في العالم المشاهد المحسوس، ثم **العبور** بها للنظر والتأمل العقلي في المسائل الغائبة غير المشاهدة.

فالقرآن الكريم يجعل أساس اليقين في المعرفة نابعاً من الحواس المدركة أو واصلاً إليها بسبب ما، بحيث تكون الأدلة على أيّة قضيةٍ إما أدلة حسية مباشرة، أو تتصل بالمحسوسات بطريق غير مباشر،[1] ولذلك كان منهج التعليم الأول لابن آدم في قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: ٣١]، إنما يقوم على إجراء مشاهدة حسية مباشرة، وليس بالتلقين البعيد عن التجربة والحس،[2] وهذه الوسيلة هي التي تؤسس لليقين أو الاطمئنان المعرفي كما عبّر عنه قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

لكن القرآن الكريم لا يقف بالإنسان عند حدود المعرفة الحسية، المستندة إلى المشاهدة والتجريب فحسب، وإنما يُقصد منها دائماً العبور والوصول إلى معرفة غائبة غير مشاهدة، والغيب يُقصد به هنا: "كلّ أمرٍ غائب عن مجال الإدراك الحسي حسب العادة"،[3] فيشمل ابتداءً الكون المادي، الذي يقبل كلّ غيبٍ فيه أن يكون من عالم الشهادة، إذا تهيّأت شروط معرفته ومشاهدته،[4] وانتهاءً بقضايا الغيب الكبرى، التي تمثل جوهر الدعوة القرآنية، وتتعلق بالألوهية والنبوة والمعاد.

---

(١) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢) الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م، ص٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

فالمنهج القرآني في كلٍّ منها يقوم على حثّ العقل الإنساني على تجاوز مرحلة الظواهر والمحسوسات إلى التساؤل عن الماورائيات الغيبية، ويركز على القضايا الإيمانية منها خاصة؛ لأنها تمثل جوهر الدعوة القرآنية.

ونجد ذلك مثلا في سياق (النمل: ٦٠-٦٤)؛ إذ يرد ذكر مشاهد الكون كقوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ [النمل: ٦١]، وأحوال الإنسان ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ [النمل: ٦٢]، وهي مشاهد حاضرة مدركة بالمشاهدة، ثم يعقّب على كلٍّ منها بقوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١] و﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: ٦٢]، وهي "أسئلة تتعلق بالماورائيات الغيبية"،[١] تهدف إلى انتقال العقل من النظر في الظواهر والمحسوسات إلى البحث والتساؤل عما وراءها من مسائل الغيب، ومن أهمها توحيد الله ﷻ.[٢]

وهذا المنهج الاستدلالي، الذي يتأسس على العبور الدائم من الشاهد إلى الغائب، يمكن أن يُعبَّر عنه باللفظ القرآني (يُعبِّر)، فهو في معناه الدلالي واستعماله القرآني[٣] يقوم على مفهوم العبور؛ أي التجاوز من حالٍ إلى حال،[٤] والعبرة هي ما يُعبَّر به من الحس إلى العقل ومن الجهل إلى العلم،[٥] فهي "اسم مصدر للاعتبار، وهو التوصل بمعرفة المشاهد المعلوم إلى معرفة الغائب"،[٦] وهذا التعريف يمثل جوهر وخلاصة منهج الاستدلال في القرآن الكريم.

---

(١) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٢) المرجع السابق.ص٢٦.

(٣) وردت مادة (عبر) في القرآن في (٩) مواضع، اثنان بها بصيغة الفعل (اعتبروا، تعبرون)، والباقي اسم بصيغة (عابري مرة، وعبرة ست مرات).

(٤) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٦.

(٥) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. "**تفسير الراغب الأصفهاني**"، تحقيق: عادل بن علي بن أحمد الشدي، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٢٠هـ)، ج٢، ص٤٤٣.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٣، ص٧١.

وعبارة الراغب في تعريف العبرة: "العبرة بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد." وانظر:
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤١٦.

ومما يؤكد أهمية لفظ الاعتبار في القرآن الكريم وروده مرتبطاً بذكر الآيات، التي هي محل نظر وفكر، سواء كانت آيات كونية كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: ٦٦] [المؤمنون: ٢١]، أو آيات إنسانية كما في قوله تعالىٰ: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، يضاف إلىٰ ذلك اختصاص العبرة بأولي الأبصار ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [آل عمران: ١٣]، وهم أهل "البصائر"[(١)] الذين لهم بصر ينظر وبصيرة تتدبر،[(٢)] وكذلك اختصاصها بأولي الألباب ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]؛ أي أصحاب العقول الذين يتفكرون ويتأملون وينتفعون بالمعرفة،[(٣)] وقد سبق بيان ثناء الله عليهم بأنهم عباده الكُمّل، الذين يتصفون باتباع أحسن القول ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]،[(٤)] فالاعتبار وصف يختص به أولئك الذين يُفعّلون الإدراك الحسي والعقلي في أعلىٰ مستوياته للبحث عن الأدلة والتزامها.

---

(١) الراغب الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٤٨.

(٢) قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٣.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٣٢.

(٤) إن اتباع أحسن القول، الذي وُصف به أولو الألباب يعبّر بذاته عن منهج علمي استدلالي كما بيّن بعض الباحثين. انظر:

- آتاي، **منهج البحث العلمي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٤٤ وما بعدها.

وتتأكد أهمية مفهوم الاعتبار في الدلالة علىٰ منهج الاستدلال الجامع بين أخذ العبرة، وهو نظر عقلي والعبور وهو عمل حسي، أنه قد تم توظيفه عند كلّ من علماء الشريعة في الاستدلال علىٰ مشروعية القياس العقلي في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]. انظر:

- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٦ وما بعدها.
- الآلوسي، **روح المعاني**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٣٥-٢٣٦، كما وظفه علماء النهضة العلمية التجريبية في تاريخ الإسلام كابن الهيثم، وجابر بن حيان، وابن البيطار وغيرهم، الذين قرنوا الحس بالعقل وسمّوه الاعتبار، ليدل علىٰ الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي معاً.
- مقلد، **تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٢٢٦١.
- السويدي، **الإسلام والعلم التجريبي**، مرجع سابق، ص٢٠ وما بعدها.

وإن هذا المنهج الاعتباري، الذي يتميّز به الاستدلال القرآني ينطبق على كلّ الأدلة الواردة في القرآن الكريم، سواء غلب فيها البرهان الحسي التجريبي أو العقلي النظري، ففي قوله تعالى مثلاً: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] بيان بأن القرآن من عند الله عزّ وجلّ، بدلالة اتّساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضها بعضاً، فلو كان من عند غير الله لتناقضت معانيه، واختلفت أحكامه، وأبان بعضه عن فساد بعض.[١] وبعبارة أخرى، لو كان القرآن مختلفاً لكان من عند غير الله، والقرآن لا اختلاف فيه؛ فالقرآن من عند الله . وإن هذه الدلالات عقلية كما يظهر، لكن عند تعميق النظر نجد أن الوصول إليها، إنما كان بعد الاعتبار بمشاهدات وملاحظات حسية، يثبت بها أولاً كون الاختلاف دليل النقص والضعف، ومن ثمّ الملاحظة الدقيقة المتتبعة لكل ما ورد في القرآن لإثبات عدم الاختلاف فيه، فالعبور بذلك إلى إثبات أن القرآن منـزلٌ من عند الله ﷻ.

ومثل ذلك يظهر أيضاً في "المنهج الإبراهيمي"،[٢] ففي قصة إبراهيم عليه السلام يرد البحث عن الأدلة والحجاج بها، سواء مع نفسه أو مع أبيه أو قومه أو الملك في زمانه، وترد حججه فيها، إما بالقول أو بالفعل؛[٣] أي ما يشمل الاستدلال العقلي والاستدلال الحسي التجريبي معاً.

ومن الأمثلة على ذلك سياق (الأنبياء: ٥١-٧١)؛ إذ أظهر إبراهيم لأبيه وقومه الحق، وهو التوحيد من خلال القول أولاً، فالفعل ثانياً، أما الطريقة القولية المستندة إلى الدليل العقلي فهي قوله: ﴿بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]، ففي الآية كما يذكر الرازي: بيان بأن الخالق الذي خلق السموات والأرض لمنافع

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٥١.

(٢) الرشدان، **حول النظام المعرفي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٣٨.

(٣) الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٧-٩٨.

العباد، هو الذي يصحّ أن يُعبد لا غيره؛ لأنه القادر على أن يضر وينفع، وأما الطريقة الفعلية فإن قومه لمّا لم ينتفعوا بالدلالة العقلية التي ساقها لهم، عدل إلى أن أراهم فساد عبادة أصنامهم بالدليل المشاهد،[1] فحطّم الأصنام وترك كبيرها ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨]، لإلزامهم الحجة على انتفاء ألوهيتها، فلو كانت آلهة لدافعت عن نفسها، ولو كان كبيرهم إلهاً لحماها ودافع عنها، ثم طلب منهم سؤاله بقصد إقناعهم، بأنه وإن لم يتكلم قبلُ إلا أن حدثاً عظيماً مثل تكسير الأصنام يوجب نطقه بتعيين مَنْ فعل ذلك بهم.[2] وعليه، فإن خلق السماوات والأرض المشاهدة دليلٌ ينبغي العبور به إلى الإيمان بمن فطرها، لكنهم لما لم ينتفعوا بذلك، وتمسكوا بالتقليد واتباع الآباء، أتاهم بدليلٍ مشاهدٍ أقرب، يهزهم في جوهر عقيدتهم، ليعبُر بهم إلى إدراك بطلان عقيدتهم، من خلال تجربةٍ حسيةٍ تحطّم ما ادّعوه آلهة لهم، وتنبّههم إلى ما تغافلوا عنه من الحقائق.

ويُتوصل مما سبق إلى أن منهج الاستدلال القرآني بالمجمل، يقوم على إيقاظ الحس والعقل معاً،[3] للتأمل في الظاهرة المادية والمحسوسة، ثم تجاوزها للسؤال عمّا وراءها من الغائب المجهول،[4] واستخدام مسلكيْ الإدراك الحسي والاستنتاج العقلي معاً كمسلكٍ للوصول إلى اليقين.[5]

---

(١) المرجع السابق، ج٢٢، ص١٨١-١٨٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص١٠١.

(٣) إن منهج العبور من الحسي المشاهد إلى الغيب المجهول قد يُظن به أن الحس هو الأداة المعرفية، التي توظف في العالم الحسي مقابل العقل، الذي يوظّف في البحث عما وراء الحس، ولكن ذلك لا يراد؛ إذ يجتمع في كلا الخطوتين عمل الحس والعقل معاً، وإن منهج القرآن في الحث على إعمال الحس والعقل -الذي سبق بيانه- يؤكد تكامل دورهما في كل من عالم الغيب والشهادة معاً.

(٤) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص٢٧.

(٥) الميداني، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مرجع سابق، ص٣٦.

٣- تكامل منهج الاستدلال القرآني وتمايزه عن المناهج الإنسانية:

إن منهج الاعتبار القرآني المتكامل والقائم على ثنائية الحس والعقل، جعله يتضمّن الأصول العامة للأدلة الحسية والعقلية جميعها، ويضمّ كل صحيحٍ مقبولٍ من المناهج الإنسانية.

فإذا طُلب فيه المنهج العقلي الاستنباطي، سواء منه القياس أو الاستقراء أو التمثيل[1] وُجِد مثالٌ له في القرآن الكريم، ففي **القياس** مثلًا: ما ورد استدلالًا على المعاد بقياس الإعادة على الابتداء، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] وقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] أو قياس الإعادة على خلق السموات والأرض بطريق الأولى، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١].[2] وأما الاستقراء فنجد فيه مثلًا قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [العنكبوت: ٢٠] فالسير في الأرض يكون بتتبع أحداث الأمم السابقة وآثارهم، لاستفادة قواعد كلية، وسنن عامة تنظّم مسيرة الإنسان والمجتمع، ومثله السير في الأرض لمعرفة كيف بدأ الخلق، فهو يقتضي تتبع الجزئيات، ودراسة تكوينها، لاستنتاج القوانين التي تبيّن كيف بدأ الخلق، وهذا هو منهج الاستقراء بعينه.[3] والتمثيل كذلك له أمثلة عديدة في القرآن الكريم.[4]

---

(١) ذكر بعض العلماء أن الاستدلال يكون إما بالكلي على الجزئي وهو **القياس** وهو: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر، أو استدلال بالجزئي على الكلي وهو **الاستقراء** وتعريفه: إثبات الحكم لكلي، لثبوته في جزئياته إما كلها فيفيد اليقين أو بعضها فيفيد الظن، وإما بجزئي على جزئي وهو **التمثيل**؛ ويعني مشاركة أمر لأمر في علة الحكم. انظر:

- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص٣٥-٣٦.

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨م، ص٦٨٠.

(٣) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، بيروت: دار القلم، ١٩٧٥م، ص١٩٣.

(٤) ورد ذكر بعض الأمثلة على التمثيل عند:
- أبو زهرة، **تاريخ الجدل**، مرجع سابق، ص٦٨.
- إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص١٠٩-١١٠.

وإذا طُلب في القرآن الكريم المنهج التجريبي فإن كثيراً من الآيات يمكن أن تُمثّل له أيضاً، فمن ذلك الملاحظة الموجهة، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾ [الملك: ٣-٤]، وكذلك المشاهدة، التي ركز البيان القرآني على أهميتها وجهاً استدلالياً، و "تجربةً حسيةً بصريةً واقعيةً، تؤدّي إلى علمٍ حقيقيٍّ"،[1] كما في قوله تعالى: ﴿أَمۡ خَلَقۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثٗا وَهُمۡ شَٰهِدُونَ﴾ [الصافات: ١٥٠]؛ إذ أشارت الآية في سياق المطالبة بالدليل على دعوى أن الملائكة إناث إلى دليل المشاهدة بوصفها دليل الحس، وأُتبع بدليل العقل والخبر الصادق ﴿أَمۡ لَكُمۡ سُلۡطَٰنٞ مُّبِينٞ ۝١٥٦ فَأۡتُواْ بِكِتَٰبِكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الصافات: ١٥٦-١٥٧]،[2] يضاف إلى ذلك مثال التجريب في قصة الذي مرّ على قريةٍ (البقرة: ٢٥٩)،[3] ونحو ذلك.

فالقرآن الكريم يتضمّن تكامل الثنائية الكامنة في الموقف المعرفي فيه، سواء ما تعلق بأدوات المعرفة (الحس-العقل) أو بموضوعها وهو العالم بطرفيه المحسوس منه والغائب،[4] وهو بذلك يحيط بالأصول العامة للأدلة الحسية والعقلية، ويهيمن على سائر المناهج الإنسانية ويتمايز عنها.

ويمكن أن نمثل لذلك بتمايز المنهج القرآني عن منهج الفلاسفة والمناطقة المتقدمين؛ إذ الاختلاف ابتداءً في المراد من المصطلحات، فمصطلحات البرهان والجدل والحجاج في الاستعمال القرآني مثلاً تختلف اختلافاً بيّناً عما هي عليه عندهم، يقول السيوطي:

---

(١) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص١١٠.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص١٨١، ١٨٤.

(٣) وضّح بعض الباحثين أن هذه الآية من سورة البقرة تضم مواصفات التجربة العلمية العملية المضبوطة. انظر:
- مقلد، **تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٢٢٧٩ وما بعدها.

(٤) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص٢٤.

"ولم ينـزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب، ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكلّ قومٍ لغة واصطلاح، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤] فمن عدَل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرّج الوارد من نصوص الشرع عليه، جهل وضلّ ولم يُصب القصد."[١]

ويختلف القرآن عن منهج الفلاسفة والمناطقة كذلك في طرق الجدال، فهي تقوم عندهم على ترتيب المقدمات والنتائج، والقياسات على هيئات ونُظم خاصة، بينما تأتي حجج القرآن في صورة البلاغة والفصاحة،[٢] وبأوجز لفظ وأبينه، هادفة إلى بلوغ الإقناع العقلي، والتأثير النفسي الوجداني معاً.

---

(١) السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ويليه: مختصر السيوطي لكتاب: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، مصر: مكتبة الخانجي، د.ت، ص١٥-١٦.

(٢) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص١٣٧. وانظر:

- الألمعي، زاهر عواض. **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤٠٤هـ، ص٩٦.

وتنبغي الإشارة إلى أن التمايز والاختلاف بين القرآن ومنهج الاستدلال الفلسفي المنطقي لا ينفي تأثر المتقدمين به، لا سيما في علم الكلام، الذي يرتكز في جانب كبير منه على الحجاج، الذي عُدّ مرادفاً للجدل، والذي يرادف باعتبار علاقة التعدية المذهب الكلامي؛ مما كان من شأنه أن يضيّق مجال الحجاج ويغرقه في الجدل من حيث هو صناعة منطقية، وانتقل هذا التأثير إلى العديد من كتب علوم القرآن والأصول، التي حافظت على البعد المنطقي في مستوى المصطلح، وفي طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج. انظر:

- صولة، **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، مرجع سابق، ص١٤-١٦. فالسيوطي مثلاً في كتابه الإتقان يورد في أنواع الجدل: السبر والتقسيم، والتسليم، والإسجال على الخصم، والقول بالموجب، والانتقال في الاستدلال، ومجاراة الخصم، والمناقضة ونحوها.
- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص٦٨١ وما بعدها. وهي مناهج ترجع في أكثرها إلى المذهب الكلامي ومصطلحاته، ونقلها العديد من الباحثين عند بيان منهج الاستدلال العقلي في القرآن الكريم.

والقرآن الكريم يمتاز كذلك عن المنهج العلمي التجريبي في قضية العبور من الظواهر الكونية إلى خالقها، التي تمثل الفارق الأساسي بينه وبين المنهج التجريبي، ذلك أن الخطوات المنهجية الأولى القائمة على الملاحظة الواعية والمشاهدة الدقيقة بالحواس، هي بعينها الخطوات التي تعتمدها الطريقة العلمية المعاصرة، والغرض في كل منهما؛ هو الكشف بها عن السنن والقوانين العامة الثابتة في الكون،(١) لكن الطريقة العلمية تقف عند هذا الحد، فتحصر اليقين في العلوم التجريبية، التي ترتبط بالحواس، والمنهج العلمي بما يقوم عليها، وتدّعي صداماً بين الدين والعلم، وتوجه ذلك بالقول: إن عقائد الدين تتصل بعالم ما وراء الحواس، ولا يمكن إخضاعها للتجربة، ولا تدلّ على قضاياها مباشرة. وعليه، فلا يوجد أساسٌ علميٌّ لها.(٢)

إلا أن المنهج العلمي التجريبي في الواقع لا يقتصر على ما تجيء به الحواس فحسب، فهو يبحث في معانٍ كليةٍ، ويتعامل معها دون أن يكون لها وجودٌ حسيٌّ في العالم المشاهد، وذلك كالعقل والعلم والروح ونحوها مما يكون الاستدلال عليه بالآثار المحسوسة له،(٣) كما أنه لا يلتزم المشاهدة والتجربة فحسب، لا سيما في المنهج العلمي المعاصر، الذي يتجه إلى الجمع بين المنهج الاستنباطي والمنهج التجريبي الاستقرائي،(٤) ويقرّ بوجود أشياء لم تجرّب مباشرة، وإنما تُعرَف بقياس أشياء لم نشاهدها على تلك التي شاهدناها تجريبياً، والذي يسمى قياساً علمياً، ويعدّ كالتجربة المباشرة تماماً في إفادة العلم،(٥) وهو بذلك يقارب المنهج القرآني؛ إذ

---

(١) بدري، مالك. **التفكر من المشاهدة إلى الشهود دراسة نفسية إسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥م، ص٩٩-١٠٠.

(٢) خان، وحيد الدين. **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**، تعريب: ظفر الإسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، الكويت: مكتبة الرسالة، ٢٠٠٥م، ص٣٩.

(٣) إسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، مرجع سابق، ص٩٩.

(٤) باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص١١٦.

(٥) خان، **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**، مرجع سابق، ص٤٠.

يكون تعرّف صدق قضيةٍ ماديةٍ محسوسةٍ بالمشاهدة والتجربة، وتعرّف قضيةٍ غيبيّةٍ بالاستدلال بأثرها المحسوس،[1] لكنه لا يبلغ الدرجة التي يمتاز بها، التي تقوم على النظر والتفكر في الكون، وما فيه من الآيات بوصفها مقدماتٍ مشاهدة وضرورية، لإثبات ما وراءها من أمور الغيب التي أخبر بها القرآن الكريم.[2]

وفي الختام، يمكن القول بأن منهج الاستدلال في القرآن الكريم يمثل أساس المنهجية العلمية، وإنّ البحث فيه، وإظهار تكامله وتمايزه، والحرص على تفعيل أثره في المناهج الإنسانية والمجالات المعرفية المختلفة، ما زال بحاجة إلى جهدٍ يُبذَل، ودراساتٍ رصينةٍ تُكتب، لتفصّل في مسائله، وتعمّق البحث فيما يُشكِل من قضاياه، ومن ذلك مثلاً مسألة المعجزات فهي مسألة مهمّة تتعلق بالدليل ومنهج الاستدلال، وستحاول الدراسة وضع مقاربة توضّح مكانتها من المنهجية العلمية في القرآن الكريم.

ثالثاً: دليل المعجزة ومكانتها من المنهجية القرآنية

ترتبط مسألة المعجزة بقضية الدليل والاستدلال القرآني بوصفها آية ودليلاً بالنص القرآني ذاته، وباستثناء معجزة القرآن الكريم، التي امتازت عن المعجزات الأخرى بكونها باقيةً خالدةً، تتجاوز خرق العادة الحسية إلى مخاطبة الإنسان عقلاً ونفساً ووجداناً، بنصٍّ محفوظٍ، يتحدى بالإتيان بمثله أبداً، فإن المعجزات الحسية الخارقة للعادة كانت دائماً محل بحث العلماء، سواء المتقدمين منهم أو المعاصرين، وتفاوتت الاتجاهات الفكرية الإسلامية في تحديد وجه دلالتها، وعلاقتها بقضية السببية، ومحلها من قوانين العلم الناظمة للكون.

والهدف من بحث مسألة المعجزة هنا، وضع مقاربةٍ توضّح وجه الاستدلال بها على النبوة، ومكانتها من المنهجية العلمية القرآنية، فالمعجزة **آيةٌ** بالنص القرآني ترِد

(١) الجليند، **منهج القرآن في تأسيس اليقين**، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥.

على يد الأنبياء، ولا بدّ من تحرير وجه دلالتها، ومفهوم خرق العادة فيها، وذلك للإجابة عن السؤال المنهجي: ما وجه العلاقة بين المعجزة ومنظومة الدليل ومنهجية الاستدلال، التي تمت دراستها في القرآن الكريم؟ وهل بالإمكان وضعها في نسق واحد ضمن إطار المنهجية القرآنية؟

١- مفهوم المعجزة ودلالتها:

عدّ العلماء ابتداءً المعجزة الدليل الوحيد على نبوة النبي ﷺ، ذلك أن الإيمان بالدين لا يتم إلا "بالاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إليه إلا بواسطة المعجزة"،[١] فالمعجزات هي الأدلة والعلامات المستلزمة لصدق الأنبياء، وهي أمرٌ يختص بهم؛ لأنها دليلٌ لهم، والدليل لا بدّ أن يكون مستلزماً للمدلول، فإذا وجد تارة مع وجود الدليل وتارة مع عدمه فليس بدليل.[٢]

ويبدو أن المعجزة الحسيّة تُعدّ دليلاً لازماً لدعوة النبي أبداً، يلزم عنها صدقه ويتوقف عليها الإيمان به، ليس على إطلاقه، فقد ثبت أن دعوة الأنبياء السابقين خاصة بأقوامهم، وتدل على ذلك النصوص القرآنية من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ [الأعراف: ٦٥] وقوله: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ [هود: ٦١]، وورد في ذلك النص الصريح في قول النبي ﷺ: "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، -وذكر منها- وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة."[٣] وعليه، فالمعجزة الحسية التي يُراد بها إثبات صدق النبي، إنما يُخاطب بها القوم الذين أُرسل إليهم في زمانهم،

---

(١) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص١٢٠.

(٢) ابن تيمية، **النبوات**، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٠م، ج١، ص٢١٣

(٣) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، اعتنى به: محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، كتاب التيمم، حديث رقم٣٣٥، ج١، ص٧٤. ومسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥م، كتاب: المساجد، باب: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، حديث رقم٥٢١، ج١، ص٣٧٠-٣٧١.

بحيث تكون دليلاً وحجةً عليهم، ولا يتوقف عليها الإيمان بالأنبياء بعد موتهم؛ لأنها حصلت وانتهت، وإنما يحصل الإيمان بهؤلاء الأنبياء والمعجزات التي جاؤوا بها للخبر الصادق؛ أي لذكرهم في القرآن الكريم لا لحصول تلك المعجزات لهم.

ومن ثمّ، يمكن اعتبار الزمن الذي حصلت فيه المعجزة الحسية قيداً مؤثراً في دلالتها، وبه يتحدد مفهومها، فهي دليلٌ في حقّ مَن أُرسل إليهم النبي وبُعث فيهم في زمانهم خاصة، وبهذا القيد يمكن تجاوز الخلاف حول وجه دلالتها على صدق النبي، ووجه تعلقها بقدرة الله، ونحو ذلك من القضايا واللوازم المترتبة عليها، كالقول مثلاً: "ودليل صدقه -أي النبي- دلالة المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين؛ لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديقه رسله، والعجز عليه محال"،[1] فإضافة قيد -الكاذبين من أهل زمانه- يمنع لزوم كونها دليلًا صادقاً لهم في كل زمان. ومن ثمّ، لا يلزم من ظهورها على يد غيرهم بعد زمانهم عجز الباري عن تصديقهم وقت رسالتهم.

الأمر الثاني الذي يمكن مناقشته في قضية المعجزة هو مفهوم (خرق العادة)؛ إذ تُعرّف المعجزة بأنها: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"[2] أو "هي فعل الله الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة المُتحدّىٰ به قبل وقوعه، غير مكذب به، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله."[3]

وهذه التعريفات تمثل مفهوم المعجزة عند الأشاعرة،[4] وتضمّ أهم القيود التي

---

(١) الغزالي، **المستصفىٰ من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٥.

(٢) اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم. **شرح جوهرة التوحيد المسمىٰ "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"**، ومعه كتاب: محمد محيي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، مصر: المكتبة التجارية الكبرىٰ، ١٩٥٥م، ص١٨٩.

(٣) السنوسي، **شرح العقيدة الكبرىٰ**، مرجع سابق، ص٣٧٧.

(٤) ذهب المعتزلة وابن حزم إلىٰ أن خرق العادة مختص بجنس المعجزة، فلا يمكن أن يحصل لغير الأنبياء من ولي أو ساحر أو كاهن أو نحوه، ولذلك أنكروا حقيقة السحر والكرامة ونحوها. انظر:

- ابن تيمية، **النبوات**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٣-٢١٤.

عدّها المحققون منهم أساساً فيها،[1] وفي مقدمتها خرق العادة المقترن بدعوى النبوة مع التحدي به،[2] "فلا معنى للمعجزة إلا فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعلٌ خارقٌ للعادة إلا عند تقرر العادة، ولا معنى للعادة إلا أن العلم بوقوعه على وجهٍ مخصوصٍ في الحال، يقتضي اعتقاد أنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه."[3]

ومن خلال التعريف الوارد في النص لمفهوم العادة يمكن تأكيد -ابتداءً- أن خرق العادة لا يُراد به ما يظنه بعضهم من أنه خرقٌ لقوانين العقل، أو إنكارٌ لبدهياته، أو رجوعٌ بالعقل البشري إلى مرحلة العجز عن فهم قوانين الطبيعة؛[4] لأنه لا استحالة

---

(١) اللقاني، **شرح جوهرة التوحيد**، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٢) ابن تيمية، **النبوات**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٤.

وتجب الإشارة هنا إلى أن شرط اقتران المعجزة بالتحدي بها لا يظهر في كل المعجزات، التي أوردها القرآن الكريم -لبعض الأنبياء المذكورين فيه- فبعض المعجزات كانت موجهة للمؤمنين برسالة الرسول كتفجير الينابيع ونتق الجبل والمن والسلوى لموسى ونـزول المائدة لعيسى عليهما السلام، وبعضها الآخر كان خاصاً بالنبي وليس تحدياً لقومه كنجاة يونس وبشارة الولد لزكريا عليهما السلام، ومثل ذلك ينطبق على أكثر المعجزات الحسية الثابتة بالسنة للنبي ﷺ.

والسياق الذي ورد فيه التحدي بالمعجزة على صدق الدعوى كان واضحاً، إنما كان في قصة موسى عليه السلام؛ إذ تحدى موسى فرعون وملأه بمعجزة العصا واليد، ومع ذلك فقد حصلت هذه المعجزات لموسى قبل تبليغ الرسالة، وذلك عندما كلمه ربه في الطور، وقد استشكل ذلك بعضهم كما ينقل الرازي في تفسيره لآية (القصص: ٣٢): "وظاهر الكلام يقتضي أنه تعالى أمره بذلك قبل لقاء فرعون حتى عرف ما الذي يظهره عنده من المعجزات، قال القاضي: وإذا كان كذلك فيجب أن يكون في حال ظهور البرهانين هناك من دعاه إلى رسالته من أهله أو غيرهم؛ إذ المعجزات، إنما تظهر على الرسل في حال الإرسال لا قبله، وإنما تظهر، لكي يستدل بها غيرهم على الرسالة." ثم يجيب الرازي عن هذا بقوله: "وهذا ضعيف؛ لأنه ثبت أنه لا بد في إظهار المعجزة من حكمة ولا حكمة أعظم من أن يستدل بها الغير على صدق المدعي، وأما كونه لا حكمة هاهنا فلا نسلم، فلعل هناك أنواعاً من الحكم والمقاصد سوى ذلك." انظر:

- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج٢٤، ص٢٤٨. وهذا الإشكال وجوابه يظهر فيه تأثر التفسير بالشروط الموضوعة لاحقاً لضبط مفهوم المعجزة، والحكم بها على السياقات القرآنية لا العكس، وهو ما يحتاج إلى تتبع ونظر.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص١٢٠.

(٤) حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة: ٤ (النبوة-المعاد)**، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص٦٩.

فيما ورد من خوارق العادات، والذي يقول باستحالتها يلزمه الإثبات؛ لأنه يدعي الاستحالة عقلاً بغير دليل.[١]

والمعجزات ليست ضدّ العقل، ولكنها فوق عقل الإنسان؛ لأن العقل محدود، وعالم الغيب مطلق غير محدود، والفارق كبيرٌ بين ما هو ضدّ العقل وما هو فوقه؛ لأن ما هو ضدّ العقل يعطله ويلغيه، ويمنعه أن يفكر فيه وفي سواه، أما ما هو فوق العقل فهو يُطلق له المدىٰ في البحث والتفكير، ويقف به حيث ينبغي له الوقوف.[٢]

وهذا الجانب واضحٌ لا يتأتىٰ الخلاف فيه، وإنما الخلاف حاصلٌ في إمكان دخول الأفعال التي تُخرق بها العادة في مقدور العباد أم لا، فقد اُعترض علىٰ مفهوم العادة بالقول: إن كون الشيء معتاداً أو غير معتاد هو أمر نسبي غير منضبط، ويشترك بين الأنبياء وغيرهم، ثم إنه لم يرد في الكتاب أو السنة تعليقٌ للمعجزة بهذا الوصف، ولا ذكر المعجز أو خرق العادة. وعليه، فإن المراد بهذا الضابط آيات الأنبياء المختصة بهم، والخارجة عن مقدور البشر، فلا يمكن لغيرهم الإتيان بها أبداً.[٣]

ويمكن الإجابة عن ذلك بما تُوصّل إليه من اختصاص المعجزة بالقوم، الذين بُعث فيهم النبي، وفي زمانهم، وعدّه قيداً مؤثّراً في دلالة المعجزة الحسية، بحيث لا يمنع أن تكون مقدورة للعباد من بعدهم، وهو القول الذي توجه إليه بعضُ الأشاعرة فقالوا: مِن معجزات الرسل ما يدخل جنسه ويسيره تحت مقدرة العباد، وإن لم يقدروا علىٰ كثيره ولا أن يفعلوه علىٰ الوجه الذي يفعله الرسل،[٤] فالمعجزة

---

(١) العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**، مصر: نهضة مصر، ٢٠٠٧م، ص٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٨-٧٩.

(٣) ابن تيمية، **النبوات**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٤، ١٦٣-١٦٤، ١٧٣، ٢١٥.

(٤) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، صححه: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨م، ص٧١.

لا تكون دليلاً للنبي إلا إذا اقترنت بدعوىٰ النبوة، ومكمن الإعجاز ليس في جنس فعل المعجزة، بل في الوجه الذي جاءت عليه المعجزة،[1] بحيث يمكن عقلًا الإتيان بمثلها من البشر، لكن علىٰ وجوه وأسباب مختلفة قد تظهر لهم، ولا تكون مقترنة بأية دعوىٰ للنبوة أو الرسالة.

ويؤيد هذا الاتجاه تعريفهم السحر عند بيان الفرق بينه وبين المعجزة بأنه: "أمرٌ خارقٌ للعادة، مطرد الارتباط بسببٍ خاصٍ به"،[2] فالسبب يُعرف ويُؤتىٰ بمثله في السحر، ولا يمكن أن يُعرف أو يؤتىٰ بمثله في المعجزة؛ أي أن السبب هو جوهر مسألة المعجزة، وكل معجزة حسية من معجزات الأنبياء، إنما هي من جنس مقدور البشر، لكن الإعجاز يكون في الآلية أو السبب الذي وظفه النبي ﷺ في تحصيلها، والذي أيده الله به ولا يتأتىٰ لغيره.

٢- مكانة المعجزة من المنهجية القرآنية:

وإذا كانت المعجزة الحسية كذلك؛ أي فعلٌ خارقٌ للعادة في زمن الرسالة، مقترنٌ بدعوىٰ النبوة، وحاصلٌ علىٰ وجهٍ أو سببٍ لا يمكن الإتيان به، فالسؤال الجوهري هنا: ما وجه الارتباط المنهجي بين المعجزة بوصفها دليلاً ورسالة الرسول أولاً؟ ولِمَ يذكر القرآن معجزات الأنبياء الحسية طالما أنها لم تعُد دليلاً مثبتاً لنبوتهم، ولا يمكن تحصيلها بالسبب والوجه الذي حصلت به؟

أما وجه ارتباط المعجزة بالرسالة ودلالتها علىٰ صدق النبي، فيمكن القول: إنّ النبوة في حقيقتها ادّعاء تحصيل العلم مباشرة من الله، دون التزامٍ بأدوات العلم، ومناهجه

---

(١) وذلك علىٰ قول بعض الأشاعرة بأن من المعجز ما يدخل في جنس مقدور العباد، ولكنهم لا يقدرون علىٰ الوجه الذي أتىٰ به النبي. انظر:

- الباقلاني، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) السنوسي، **شرح العقيدة الكبرىٰ**، مرجع سابق، ص٣٨٣.

الإنسانية المتبعة في تحصيل المعرفة، أي إن النبي -بأمر من الله- يكسر سلسلة الأسباب، ويتجاوز الأدوات المعرفية العقلية والحسية اللازمة للإنسان للوصول إلى العلم، وذلك بتحصيلها مباشرة وحياً من عند الله، ولأجل دعم هذه الدعوى تأتي المعجزة برهاناً أو دليلاً يناسب طبيعة الدعوى التي أتى بها، حيث يتحقق بالمعجزة الوصول إلى مُسبّب أو غاية دون التزام بالأسباب المادية التي توصل إليها، فالنبي في المعجزة كذلك -وبتأييد من الله- يكسر سلسلة الأسباب الموصلة إلى المسبَّب عنها، بوجه أو سبب خاص به، يعجز عن مثله غيره من البشر، وبذلك يتحقق التوافق المنهجي بين الدليل والمدلول، وتتوافق دعوى الرسالة مع المعجزة المفيدة لصدق المرسل بها.

ويبقى سؤال الهدف من ذكرها في القرآن الكريم، ووجه ارتباطها بالمنهجية العلمية التي أسس لها، وللإجابة عن ذلك لا بدّ -بدايةً- من الإشارة إلى أنّ المعجزة لم ترد بهذا اللفظ في القرآن أبداً،[1] وإنما سماها القرآن كما يذكر ابن تيمية: آيات الأنبياء وبراهينهم،[2] وقد ورد التعبير عنها بلفظ البرهان،[3] ولفظ السلطان،[4] ولفظ الآية،

---

(١) ورد جذر العجز في القرآن ٢٦ مرة، لكنه لم يأت بلفظ المعجزة أبداً، وإن كان في أحد المواضع يقارب معناها، ويفيد عجز الإنسان وقدرته المحدودة أمام الآيات جملة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ سَعَوۡاْ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الحج: ٥١]. انظر:

- حنفي، **من العقيدة إلى الثورة: ٤**، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢) ابن تيمية، **النبوات**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٩.

(٣) ورد ذلك في موضع واحد في قوله تعالى: ﴿ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ﴾ [القصص: ٣٢] فهما في حق موسى آيتان وحجتان. انظر:

- الطبري، **جامع البيان**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٤٧.

(٤) ورد في القرآن ذكر السلطان المبين بمعنى الحجة والمعجزة لموسى عليه السلام وذلك في مواضع سبعة وهي: (النساء: ١٥٣) (المؤمنون: ٤٥) (القصص: ٣٥) (الدخان: ١٩) (الذاريات: ٣٨) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٩٦] [غافر: ٢٣]، والسلطان يفيد القطع واليقين، ويضم في عموم معناه الدلائل، التي تؤكد بالحس والتي لم تتأكد به، فإذا وصف بالمبين كما في الآية دل على الدليل القاطع المؤكد بالحس. انظر:

- الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج١٨، ص٥٤.

وهو الأكثر استعمالاً في الدلالة على المعجزة،[1] ويبدو الاستعمال القرآني لهذه الألفاظ دون المعجزة فيه إشارة إلى أنها لا تخرج في مفهومها عن البرهان المطلوب، والسلطان البين الواضح، كما أنها تنتمي إلى مفهوم الآيات الكلي الوارد في القرآن، الذي يضم في نسقه العام الآيات الكونية المنتظمة الدالة على وجود الخالق وقدرته، والآيات التشريعية، التي تمسّ حياة الإنسان وتنظمها كذلك، فكأن المعجزات لا تخرج عن هذا النظام الكلي، ولم تأت خرقاً له، بل برهاناً وحجةً قاطعةً تدعمه وتثبته، والآية الحسّية الكونية، التي ينبغي النظر فيها وفهم قوانينها وتسخيرها، يتكامل دورها مع الآية الحسية، التي يأتي بها النبي فتنبه العقل إلى نظام السنن والقوانين الحاكم للكون.

فالمعجزة دليلٌ على أنّ الخالق الموجد لأصل الكون والمسير له وفق هذا النظام قادرٌ على أن يخرقه أو يستبدله بنظام غيره، والإيمان بالمعجزات تقرير لموقف عقلي يستوجبه التسليم بوجود إلهٍ خالقٍ مهيمنٍ على الكون ومتصرف فيه، ويتجاوز بها الإنسان ما ألفه واعتاده في نطاقه المحدود.[2] فالهدف من ذكر المعجزة ليس إسكات العقل أو تعجيزه عن النظر والفكر، بل خرق العادة أي الاعتياد الذي ألف به الناس الارتباط القائم في مظاهر الكون وأحداث الطبيعة، بحيث لا يفهمون ما وراء هذه الآيات المتجددة، ولا يتفكرون في حقائق ارتباطها بخالقها، ولا يعملون للكشف عن الأسباب التي تمكنهم من توظيفها.

ويمكن الدفع لما هو أبعد من ذلك واعتبار المعجزة ليست دليلاً على طلاقة قدرة الله وآيةً على صدق النبي فحسب، بحيث يقتصر المرء على التسليم بها دون النظر والبحث فيها، بل هي داخلةٌ في إطار المنهج القرآني المتبع في التعامل مع الآيات

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾ [طه: ٥٦] وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَاۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩] ونحوها.

(٢) المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م، ص١٢٠.

عموماً، فكما يراد بذكر الآيات الكونية إلىٰ جانب الدلالة علىٰ قدرة الله الحثّ علىٰ النظر فيها، وتفعيل قوانينها وتسخيرها في عمارة الكون، ويراد بالآيات التشريعية إعمال النظر في فهم حِكَمها، ووجه تطبيقها والعمل بها، فإن ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم يتضمن إلىٰ جانب الدلالة علىٰ قدرة الله ونبوة الأنبياء، الدعوة إلىٰ إعمال أدوات الفكر والبحث في الأسباب، التي يمكن أن توصل إلىٰ ذات مؤدّىٰ المعجزة -أي الآثار الواقعية التي حققها الأنبياء بمعجزاتهم- أو محاكاتها،(١) وإن كان السبب أو الآلية التي أجرىٰ الله بها المعجزة علىٰ يد النبي لا تتأتّىٰ لغيره.

فمعجزة شق البحر لموسىٰ ﵇ مثلاً، إنما كان أثرها الواقعي أو مؤداها تحقيق عبور البحر بأمان، وسببه ضرب العصا كما قال تعالىٰ: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ﴾ [الشعراء: ٦٣]، وهو سببٌ لا يمكن مجاراته والإتيان به، لكن يمكن البحث عن أسبابٍ ماديةٍ تحقق تلك الغاية، وهو ما حصل فعلاً سواء بالعبور فوق البحر أو من تحته.

ومسرىٰ الرسول ﷺ من المسجد الحرام إلىٰ المسجد الأقصىٰ، وهو المعجزة الحسية الوحيدة المذكورة له صراحة في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، كانت خاصية الرسول ﷺ فيها قطع المسافة الطويلة بمدة وجيزة، ويظهر فيها توظيف السبب، وهو ركوب البراق، كما في الحديث: (أُتيت بالبراق وهو دابة ... يضع حافره عند منتهىٰ طرفه

(١) إنما قلنا بالمحاكاة علىٰ اعتبار أن بعض الأشاعرة الذين بينوا أن من المعجز ما يدخل جنسه في مقدور العباد، نصوا علىٰ أن من المعجزات ما ينفرد الله بالقدرة عليه، ولا يصح أن يدخل مثله أو شيء من جنسه تحت قدرة العباد، كاختراع الأجسام وإبداع الجوارح وإحياء الموتىٰ. انظر:

- الباقلاني، **البيان**، مرجع سابق، ص١٤. ومن ثمّ، فإن تحصيل مؤدياتها، إنما يكون بالمحاكاة، مثل صنع شبيه العضو، وشبيه الكائن، والإعادة إلىٰ الحياة بعد توقف القلب ونحو ذلك.

قال: فركبته حتىٰ أتيت بيت المقدس)،[1] وهو سببٌ لا يمكن الإتيان به مطلقاً، لكن يمكن البحث عن الأسباب المادية، التي تحقق تلك الخاصية، ويبدو أنها تحققت بالعديد من الوسائل فعلاً.

وإذا نسجنا علىٰ النسق ذاته، يمكن توقع نتائج علمية بناء علىٰ مؤدّيات المعجزات التي لم يوصل بعد إلىٰ مثلها أو قريبها، كمعجزة أصحاب الكهف مثلاً، حيث كانت خاصيتها مرور الزمن في الواقع مع نسبيته في حق الفتية، بحيث ترتّب عليها حفظ أجسادهم وعدم تأثرها بمضي الوقت، والسبب أو الوضع الذي تحقق به ذلك، إنما هو منامهم في الكهف، مع ضبط دخول الشمس إليه، وتقليبهم ذات اليمين وذات الشمال، وهو وجه لا يمكن الإتيان به، لكن يمكن البحث عن الأسباب التي قد تحقق ذات الغاية، ويبدو منها سكون الجسد في حالة أشبه بالنوم، إلىٰ جانب ضبط الحرارة والضغط ونحوه ممّا يرشد إليه النصّ القرآني.

والأمر ذاته في نقل عرش بلقيس؛ في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، فقد كان أثر أو مؤدّىٰ معجزة مَنْ عنده علم من الكتاب نقل العرش بسرعة عالية تقارب طرفة العين، ويمكن البحث عن الأسباب المادية التي تحقق الغاية ذاتها، والسبق إلىٰ تقرير إمكانها بالاستناد إلىٰ إمكان العقل، ودلالة المعجزة علىٰ حدوثها بالفعل.

والخلاصة، أنّ فهم المعجزات الحسية بصورة تتجاوز مجرد التسليم بها، يمكن أن يجعلها جزءاً من المنهج القرآني، يرتكز علىٰ مؤدياتها في الواقع، بحيث يمكن السبق العلمي بالقول بإمكانية وقوع مثل هذه المؤديات بناء علىٰ ما نؤمن به من المعجزات،

---

(١) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلىٰ السماوات وفرض الصلوات، ج١، حديث رقم ١٦٢، ص١٤٥.

والعمل على البحث عن أسبابها وتحقيقها. فالإيمان بالمعجزات لا يترتب عليه انتظار الكرامة أو المعجزة، بل تحقيقها في مؤدياتها أو ما يقاربها، وإذا كان حصولها للنبي بأسباب إلهية خاصة به، تكون مصداق صدقه في دعواه، فهي للإنسان بأسباب يمكنه الله ﷻ من تحقيقها بالبحث والفكر والاعتبار والانتهاج العلمي؛ للوصول إلى مثل ما حققته المعجزة في الواقع.

وختاماً، فإن تحليل مسألة المعجزة في إطار المنهجية العلمية القرآنية يظهر أهمية فهم العلاقة بين قضايا الإيمان ومنها المعجزات ومنظومة الدليل ومنهجية الاستدلال القرآنية، ذلك أن القرآن في ذاته هو الدليل والمرجع الأساس في العلوم الشرعية، ثم إنه قد تضمن في دعوته منهجية استدلالية متفردة أمكن أن يصطلح عليها منهج الاعتبار القرآني، الذي يضم جملة الأدلة الحسية والعقلية ويوظفها جميعها في العبور من المشاهد المعلوم إلى الغائب المجهول، وصولاً إلى قضايا الغيب الإيمانية ذاتها. وإن هذا المنهج الاعتباري يستند إلى جملة من المفاهيم القرآنية، التي تمثل معاً حقلاً دلالياً غنياً بالمفردات والتراكيب، التي تؤكد أهمية الدليل وضرورة التزام منهج الاستدلال السليم سبيلاً موصلاً إلى الحق، وضرورة تفعيل ذلك في واقع الأمة بحثاً علمياً وسعياً إلى النهضة والعمران.

الخاتمة

يمثل التأصيل للمنهجية العلمية في القرآن الكريم ضرورةً ملحةً لمواجهة التحديات الفكرية المعرفية، وكذلك التحديات الواقعية والاجتماعية، التي تواجه الأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء. وسعت الدراسة إلىٰ المساهمة في الجهود المبذولة في التأصيل للمنهجية العلمية القرآنية وذلك في مستويين؛ الأول: تحرير أهم المفاهيم التي ترتبط بها، والثاني: بيان الأصول والمبادئ التي ترتكز عليها.

أما من حيث المفاهيم فقد أمكن من خلال الدراسة بيان المراد من مفهوم (المنهج) بمعناه العام، فمعناه في العلوم، هو القواعد التي تضبط طريق البحث العلمي للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها، وبيّنت الدراسة وجه ارتباطه بـ (المنهجية)، المنظومة الأكبر التي ينتمي إليها، والتي تُعنىٰ بالكشف عن المبادئ والقواعد الأساسية، التي تعمّ مناهج العلوم المختلفة. كما بينت الدراسة دور المنهج في تحرير المراد من (العلم والمعرفة) والتمييز بينهما؛ إذ رجّحت الدراسة أن المعرفة مفهوم أعمّ من العلم، ونظرية المعرفة أعمّ من الإبستمولوجيا، وأن العلم يتميز عن سائر الأنشطة المعرفية بقواعد المنهج العلمي، التي تُتّبع في تحصيله، هذا في الإطار العام، أما في لسان القرآن الكريم فـ (المنهج) هو الطريق والسبيل الموصل إلىٰ الحق، وهو يقارب جملةً من الألفاظ القرآنية، كالطريق والسبيل السوي والصراط المستقيم، هذه الألفاظ التي ترتبط جميعها بمفاهيم قرآنية مركزية، كـ (الهداية)، التي تعني سلوك الطريق الموصل إلىٰ المطلوب، و(العلم) الذي يعني في البيان القرآني -وبالنسبة للعلم الإنساني- الإدراك، الذي يعمّ الضروري والمكتسب، ويشمل ظواهر الأمور وحقائقها.

وفي مستوىٰ المفاهيم كذلك أصّلت الدراسة لمفاهيم منهجية، من أهمها: (التفكير المنهجي)، الذي يُعَد نوعاً من أنواع التفكير، يقترن فيه التفكير بالمنهج، ويُعرّف بأنه: نشاطٌ عقليٌّ يتبع قواعد واضحة ومحددة؛ للوصول إلىٰ الحقائق، ومفهوم

(مبادئ السلوك المنهجي)؛ أي القيم الأخلاقية التي ينبغي على الباحث الالتزام بها عند البحث العلمي، وهي مبادئ وقواعد تختلف عن قواعد الاستدلال، التي تحكم التفكير المنهجي، وتمثل أخلاقيات البحث العلمي وقيمه الإنسانية، وترتبط بمفهوم (التربية المنهجية)؛ أي التنشئة على القيم الأخلاقية المرتبطة بالنشاط المعرفي الإنساني، والهادفة إلى ضمان سلامة وصوله إلى أهدافه. كما بيّنت الدراسة المراد من مفهوم (منهج الاستدلال) في القرآن الكريم، الذي أمكن أن يصطلح عليه (منهج الاعتبار القرآني)؛ أي التوصل بمعرفة المشاهد المعلوم إلى معرفة الغائب.

وتتمثل أهمية التأصيل لهذه المفاهيم بأن أصول المنهجية العلمية القرآنية تندرج تحتها، كما أن كلًّا منها يضمّ جملة من المفاهيم القرآنية المهمة، التي تشكل حقولاً دلالية، وشبكة مفاهيمية منهجية، يمكن ربطها جميعها بمفاهيم مركزية كلية أسّس لها القرآن الكريم كالهداية والضلال، والإيمان والكفر ونحوها.

أما من حيث أصول المنهجية العلمية القرآنية فقد توصّلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

١- يرتكز التفكير المنهجي على إعمال العقل؛ للوصول إلى الحق والعلم، والمقصود بالعقل في المجال المنهجي الملكة، التي يتهيّأ بها الإنسان لإدراك العلوم. وقد تبين من خلال تتبع جذر العقل في القرآن، وتحليل أهم الآيات والسياقات التي ورد فيها، أن القرآن الكريم يحثّ الإنسان على إعمال العقل في وظيفته الإدراكية، وتفعيله الدائم أيّاً كان الموضوع المعرفي، بينما تأتي الألفاظ المقاربة له كالحِجر والنهى والأحلام؛ لتشير إلى الملكة المستقرة في الإنسان، التي تمنعه من الوقوع في القبيح.

٢- يؤكد القرآن الكريم على أن العقل لا ينفرد وحده بالوصول إلى المعرفة والعلم، وإنما يرتبط بالحواس التي اهتم القرآن الكريم ببيان وظيفتها

الإدراكية، وركّز على السمع والبصر منها (وما يرادفها من النظر والرؤية)، كما أكّد أنّ التفعيل المنهجي لها لا يكون بالوقوف عند العملية الحسية الأولية في الإدراك فقط، بل باستخدامها وتوظيفها في إطار مزدوج (حسيّ-عقليّ) يخدم العمليات العقلية المختلفة.

٣- يركز القرآن الكريم على الترابط بين دور الحس والعقل، وذلك من خلال الامتنان بالحواس بوصفها أدواتِ إدراكٍ يقترن ذكرها بالفؤاد والعقل، واعتبار انتفاء الحواس أو عدم الانتفاع بها سبباً لانتفاء التعقّل، فضلاً عن اهتمام القرآن بضرب الأمثال الحسّية، وتوظيفها في توضيح قضايا القرآن والتدليل عليها، إلى جانب ارتباط ذكر الحواس في القرآن بالعمليات العقلية المختلفة، التي تمثل مستوى أعمق وأدق من التعقّل كالتدبّر والتذكّر والتفقّه، وتأكيد هذا الارتباط في العديد من السياقات القرآنية.

٤- تتأسس مبادئ السلوك المنهجي في القرآن الكريم على ثنائية الالتزام والترك، التي تقوم عليها منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية كلها، وتركز التربية المنهجية على قيمتين أساسيتين، هما: "القيام للحق" "وعدم اتباع الهوى"، وهاتان القيمتان ترسخان لدى الإنسان الباحث الاتصاف بالتجرد، والوقوف موقف الحياد أمام الأدلة، والحرص على الوصول إليها والتزامها أيّاً كان مصدرها أو القائل بها، وتقديمها الدائم على رغبات النفس وأهوائها، يضاف إلى ذلك الإقدام على طلب العلم بروح الباحث عن الحق، وطرح المسائل في إطار الشّكّ طريقاً إلى اليقين، وبغرض التسليم بالنتائج الدّالة والمؤيدة بالبراهين أيّاً كانت.

٥- ترتبط قيمتا القيام للحق وعدم اتباع الهوى بجملة من المفاهيم الأخلاقية القرآنية، التي تسهم في ترشيد البحث العلمي، كالأمانة والعدل والصدق

وعدم التقليد أو الكبر، وترتبط هذه المفاهيم جميعها بمفهوم التقوىٰ المهم والأساسي في تحصيل العلم، والمرتبط بوصف (أولي الألباب)؛ أي أصحاب العقول الكاملة، الذين جمعوا بين الكمال في الوظيفة الإدراكية للعقل، والكمال في أثره السلوكي المتمثل في التزام التقوىٰ، وبذلك تتلاقىٰ المفاهيم القرآنية المرتبطة بالفكر وبالسلوك معاً، وتتكامل في تقويم العملية المعرفية في مختلف مراحلها بدءاً من البحث عن الأدلة، فالإقرار بها وتطبيقها.

٦- يوظّف القرآن الكريم المبادئ الفكرية والسلوكية جميعها في قضية بناء الدليل، بوصفه أهم الأصول المنهجية، وقد أكد القرآن أهمية الدليل في مستويات عديدة، بدءاً من المستوىٰ اللفظي؛ إذ الاستعمال المكثف للألفاظ والمفاهيم المرتبطة بالدليل، كالبرهان والسلطان والحجة والبينة والآية، والذي يكاد يستوعب النص القرآني كاملاً، فمستوىٰ التراكيب والسياقات القرآنية، التي تتضافر جميعها في التأصيل لقاعدة أن لا دعوىٰ بغير برهان، وأنّ علىٰ الإنسان أن يلزم طريق الاستدلال، فلا يقبل قضية دون دليل في مختلف المجالات المعرفية.

٧- إن منهج الاستدلال الوارد في القرآن الكريم منهجٌ استدلالي فريد، يمكن أن يُصطلح عليه منهج الاعتبار القرآني، الذي يقوم علىٰ تفعيل الأدوات المعرفية في العالم المشاهد المحسوس، والعبور بذلك للنظر والتأمل في المسائل الغائبة، التي تشمل كل غائب عن مجال الإدراك الحسي بحسب العادة، بما يعمّ مختلف المجالات المعرفية، وصولاً إلىٰ قضايا الغيب الواردة في القرآن الكريم.

٨- إن منهج الاعتبار القرآني منهجٌ متكاملٌ ينطبق علىٰ الأدلة كافة الواردة

في القرآن الكريم، ويضمّ الأصول العامة للأدلة الحسية والعقلية جميعها؛ مما يجعله شاملاً لكل صحيحٍ مقبولٍ من المناهج الإنسانية، ومتميزاً عنها بالتكامل من حيث توظيف وسائل المعرفة (الحس والعقل) في مواضيعها، التي تعم العالم المحسوس منه والغائب، وصولاً إلىٰ قضايا الإيمان المتعلقة بالألوهية والنبوة والمعاد.

وفي إطار بيان المبادئ والأصول المنهجية القرآنية ناقشت الدراسة مسألتين من المسائل قد تمثلان إشكالية في مكانتهما من المنهجية العلمية، وهما: مسألة العقل وعلاقته بالوحي، والمعجزة ومكانتها من المنهجية العلمية.

١- ففي مسألة العقل وعلاقته بالوحي تبيّن أن هناك قدراً مشتركاً من الاتفاق بين العقول، يمكن به إدراك ما في الأفعال من الحسن والقبح، وهذا القدر يصحّ به خطاب الناس بالوحي، علىٰ اعتبار أنّ الوحي في ذاته قضية يحاكمها الإنسان بعقله، حتىٰ يتوصل إلىٰ وصفها بالصدق أو الكذب ومن ثمّ، قبولها أو ردها. كما تبيّن أنّ العلاقة بين العقل والوحي علاقة وجودية ومعرفية ومنهجية، فدون العقل لا يمكن أن تُدرك حقائق الوحي أو تُفهم أو يحصل الإيمان بها، والوحي يمثل مصدراً معرفياً يوظف الإنسان عقله في النظر فيه وفهمه والاستنباط منه، كما أنّ الوحي يدعم العقل في مسيرته المنهجية، فيدعوه إلىٰ النظر والفكر، ويوضّح له المبادئ والأسس، التي تضمن سلامة وصوله إلىٰ مقصد العلم والحق.

٢- وفي مسألة المعجزة تبيّن أن المعجزات هي أدلةٌ علىٰ صدق الأنبياء، -باستثناء معجزة القرآن الكريم- فإن دلالتها تختص بالزمن الذي حصلت فيه، بحيث يمكن تعريف المعجزة الحسية بأنها: فعلٌ خارقٌ للعادة في زمن الرسالة، مقترنٌ بدعوىٰ النبوة، وحاصلٌ علىٰ وجهٍ أو سببٍ لا يمكن الإتيان به. وبما أن خرقها للعادة مختصٌّ بزمن حصولها، فإنه يمكن بعد زمن النبي، الإتيان بمثل مؤدياتها في الواقع بأسباب

تُنال بالبحث والنظر، بخلاف السبب الذي يكون للنبي خاصّاً به ومظهراً لصدقه في دعواه. وعليه، فإن مكانة المعجزة في المنهجية العلمية القرآنية لا تقتصر على كونها دليلاً على طلاقة قدرة الله وآية على صدق النبي فحسب، وإنما يمكن النظر إليها بوصفها تدخل في إطار المنهج القرآني المتّبع في التعامل مع الآيات عموماً، بحيث يكون ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم في القرآن الكريم يتضمن إلى جانب الدلالة على قدرة الله ونبوة الأنبياء، الدعوة إلى إعمال أدوات الفكر والبحث في الأسباب، التي يمكن أن توصِل إلى ذات مؤدى المعجزة -أي الآثار الواقعية التي حققها الأنبياء بمعجزاتهم- أو محاكاتها، مع الإيمان والتسليم بأن السبب أو الوجه الذي أيّد الله به النبي لا يتأتى لغيره.

ونظراً لأهمية البحث في المنهجية القرآنية فإن الدراسة تتضمّن توصيات تأصيلية وتطبيقية:

١- ففي الجانب التأصيلي توصي الدراسةُ بمزيد البحث في العديد من المواضوعات؛ كمنظومة القيم المنهجية القرآنية وأثرها المعرفي، والبرهان في القرآن الكريم وارتباطه بالمفاهيم والقيم القرآنية الكلية كاليقين والحق ونحوها، كما توصي بتتبع الأصول المنهجية العلمية القرآنية في السنة النبوية، وبيان النماذج التطبيقية لها في السيرة النبوية.

٢- وفي الجانب التطبيقي توصي الدراسة بمزيد البحث في سبل تفعيل المنهجية العلمية القرآنية في المجالات المعرفية المختلفة؛ كدراسة منهج الاعتبار ودوره في العلوم الطبيعية والإنسانية، والتربية المنهجية ودورها في مواجهة الإلحاد، ومكانة القيم في كلّ من المنهجية القرآنية والمنهجية الوضعية وأثره في العلوم الاجتماعية.

المراجع

- الآلوسي، شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ضبطه: علي عبد الباري عطية، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- آملي، آية الله جوادي. **نظرية المعرفة في القرآن**. ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، ط١، بيروت: دار الصفوة، ١٩٩٦م.
- إبراهيم، عماني. "بيان أسس المنهجية من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية"، **مجلة رفوف**، المجلد: ٦، العدد: ٢، ٢٠١٨م.
- إبراهيم، مروان عبد المجيد. **أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية**، ط١، الأردن: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٠م.
- أتاي، حسين. "منهج البحث العلمي في القرآن الكريم"، **مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، الجزائر، المجلد: ٧، العدد: ١، ١٩٩٢م.
- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٩م.
- إسماعيل، صلاح. "**مفهوم المعرفة**"، ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: علي جمعة محمد، وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.
- إسماعيل، فاطمة إسماعيل محمد. **القرآن والنظر العقلي**، ط١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م.
- الألمعي، زاهر عواض. **مناهج الجدل في القرآن الكريم**، ط٣، الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، ١٤٠٤هـ.
- أمزيان، محمد. "**تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية**"، ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

- الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، ط١، الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٧م.
- الإيجي، عضد الله عبد الرحمن. **المواقف في علم الكلام**، د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- باشا، أحمد فؤاد. **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ط١، القاهرة: مطابع دار المعارف، ١٩٨٤م.
- باشا، أحمد فؤاد. "**نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**"، ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد عارف، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد. **الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به ولا يجوز الجهل به**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط٢، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد. **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، صححه: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، د.ط، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨م.
- الباقلاني، أبو بكر محمد. **التقريب والإرشاد**. تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، اعتنى به: محمد زهير الناصر، ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- بدري، مالك. **التفكر من المشاهدة إلى الشهود دراسة نفسية إسلامية**، ط٤، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥م.
- بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، ط٣، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، د.ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م.
- بليل، عبد الكريم. **المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم**، ط١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٥م.

- بنافي، ريناس. **المنهجية الفكرية الأسس والمفاهيم،** موقع المركز الديمقراطي العربي .https: //bit.ly/38Nj1D2
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **وهذه مشكلاتنا،** ط٣، دمشق: دار الفكر، د.ت.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. **أنوار التنـزيل وأسرار التأويل،** إعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، لبنان: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ه.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **درء تعارض العقل والنقل،** تحقيق: محمد رشاد سالم، ط٢، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **النبوات،** ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٠م.
- جابر، تهاني عفيف. **منهج القرآن الكريم في التغيير الفردي،** رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، ٢٠١١م.
- الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي،** ط٥، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **معجم التعريفات،** تحقيق: محمد صديق المنشاوي، د.ط، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.
- جروان، فتحي. **تعليم التفكير: مفاهيم وتطبيقات،** ط٣، عمان: دار الفكر ناشرون، ٢٠٠٧م.
- جريشة، علي. **منهج التفكير الإسلامي،** ط١، مصر: مكتبة وهبة، ١٩٨٦م.
- الجليند، محمد السيد. **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين،** د.ط، مصر: دار قباء، ١٩٩٩م.
- جمعة، علي. **"مفهوم العلم"**. ضمن كتاب: **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية،** إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن. **نـزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر،** تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط٣، لبنان: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

- الجويني، عبد الملك إمام الحرمين. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، د.ط، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.
- الحازمي، خالد بن حامد. **أصول التربية الإسلامية**، ط١، المدينة المنورة: دار عالم الكتب، ٢٠٠٠م.
- حب الله، حيدر. **مسألة المنهج في الفكر الديني: وقفات وملاحظات**، ط١، بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠٠٧م.
- الحجار، عدي جواد. **الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني**، ط١، كربلاء: إدارة قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة الحسينية، ٢٠١٢م.
- الحرالي، أبو الحسن. "**مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنـزل**". ضمن كتاب: **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير**، تقديم وتحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، ط١، الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ١٩٩٧م.
- حسن، غالب. **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير**، ط١، لبنان: دار الهادي، ٢٠٠١م.
- الحصادي، نجيب. **نهج المنهج**، د.ط، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت.
- حمدان، أسيل نظمي. **مستوى التفكير العلمي وأنماط التعلم لدى طلبة الصف التاسع الأساسي في مديرية تربية الخليل**، رسالة ماجستير، جامعة القدس، كلية التربية وعلم النفس، ٢٠٠٨م.
- حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة: ٤ (النبوة-المعاد)**، د.ط، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.
- خان، وحيد الدين. **الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان**. تعريب: ظفر الإسلام خان، تحقيق: عبد الصبور شاهين، د.ط، الكويت: مكتبة الرسالة، ٢٠٠٥م.
- خطاف، حسن. **نظرة في مفهوم الصراط في القرآن الكريم**، موقع ملتقى أهل التفسير https: //bit.ly/3F7HzTk.
- الخولي، يمنى. **مفهوم المنهج العلمي**، د.ط، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م.

- دسوقي، فاروق أحمد حسن. **قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة**، د.ط، الإسكندرية: دار الدعوة، د.ت.
- الدغامين، زياد. "منهج القرآن الكريم في صياغة تفكير الإنسان"، **مجلة علوم الشريعة والقانون**، المجلد: ٣٢، العدد: ١، ٢٠٠٥م.
- الدغشي، أحمد. **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، ط٢، دمشق: دار الفكر، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٤م.
- دويدري، رجاء وحيد. **البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية**، ط١، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الرازي، فخر الدين أبو بكر . **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط١، لبنان: دار الفكر، ١٩٨١م.
- الرازي، فخر الدين أبو بكر. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق: طه جابر العلواني، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: هند بنت محمد بن زاهد سردار، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، الجزء الأول، ١٤٢٢هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: عادل بن علي بن أحمد الشدي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، الجزء الثاني، ١٤٢٠هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، د.ط، السعودية: مكتبة نـزار مصطفى الباز، د.ت.
- رزوق، أسعد. **موسوعة علم النفس**، مراجعة: عبد الله الدايم، ط٣، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.
- الرشدان، محمود عايد. "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة، العدد: ١٠، ١٩٩٧م.

- رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، ط٢، القاهرة: دار المنار، ١٩٤٧م.
- الزجاج، أبو إسحاق. **معاني القرآن وإعرابه**. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- زرزور، عدنان محمد. **مقالة في المعرفة: مقدمة لدراسة العقيدة الإسلامية**، د.ط، دمشق: دار الفتح، ١٩٧٠م.
- زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي**، د.ط، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨م.
- الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشَّاف عن حقائق غوامض التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. وبذيله: الانتصاف فيما تضمنه الكشَّاف من الاعتزال لابن المنير الاسكندري، الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشَّاف لابن حجر العسقلاني، ضبطه: أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م.
- أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل**، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. **زهرة التفاسير**، د.ط، مصر: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. **المعجزة الكبرىٰ: القرآن**، د.ط، مصر: دار الفكر العربي، د.ت.
- السبكي، تاج الدين عبدالوهاب. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز العيثمين، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط٢، الرياض: دار السلام، ٢٠٠٢م.
- السنوسي، محمد بن يوسف. **شرح العقيدة الكبرىٰ المسماة عقيدة أهل التوحيد**، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.
- السويدي، يوسف. **الإسلام والعلم التجريبي**، ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح، ٢٠٠٠م.

- السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، اعتنىٰ به: مصطفىٰ شيخ مصطفىٰ، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٨م.
- السيوطي، جلال الدين. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، ويليه: مختصر السيوطي لكتاب: نصيحة أهل الإيمان في الرد علىٰ منطق اليونان لتقي الدين بن تيمية، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، ط١، مصر: مكتبة الخانجي، د.ت.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الموافقات في أصول الشريعة**، اعتنىٰ به: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، وعبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- الشريف، نايف حامد. **التربية الإسلامية وقضية التفكير العلمي**، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرىٰ. كلية التربية، ١٩٩٠م.
- الشعراوي، محمد متولي. **تفسير الشعراوي**، راجعه: أحمد عمر هاشم، د.ط، مصر: دار أخبار اليوم، د.ت.
- صالح، ثاراس محمد. "المبادئ التربوية في القرآن الكريم"، **مجلة آداب الرافدين**، العدد: ٥٧، ٢٠١٠م.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، د.ط، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- صولة، عبدالله. **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ط١، بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠١م.
- طالبي، عمار. "حرية البحث العلمي في الإسلام: القسم الأول"، **مجلة الدراسات الإسلامية**، المجلد: ١. العدد: ٢، ٢٠٠٢م.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط١، لبنان: دار العلوم، ٢٠٠٥م.
- الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، مصر: دار هجر، ٢٠٠١م.
- الطوسي، أبو جعفر محمد. **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، د.ط، لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

- الطوفي، نجم الدين سليمان. **درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح**، تحقيق: أيمن محمود شحادة، ط١، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٥م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان. **علم الجذل في علم الجدل**. تحقيق: فولفهارت هاينريشس، د.ط، فيسبادن: فرانـز شتاينر، طبع بمساعدة: بيروت: مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٨٧م.
- الطويل، توفيق. **أسس الفلسفة**، ط٣، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت.
- عارف، نصر محمد. "المقدمة". ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد عارف، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. ط١، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- العبادلة، حسن عبد الجليل. "البيان القويم في معنى الصراط المستقيم: دراسة في آيات القرآن الكريم"، **مجلة الدراسات الدينية**، العدد: ١، ٢٠١٧م.
- عبدالله، أحمد شوقي. "التمثيل المنطقي في القرآن الكريم: الاستدلال على البعث أنموذجاً"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، مصر، المجلد٢٢، العدد١، ٢٠٢٠م.
- عبد الحميد، محمد محيي الدين. **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، حاشية على كتاب: عبد السلام ابن إبراهيم اللقاني، **شرح جوهرة التوحيد المسمى "إتحاف المريد بجوهرة التوحيد"**، ط٢، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٥م.
- عبد الرحمن، طه. **التأسيس الائتماني لعلم المقاصد**، ط١، لبنان: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢٢م.
- عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط١، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.
- عبد الرحمن، طه. **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، ط٢، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥م.

- عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
- عبد الرحمن، عائشة. **الشخصية الإسلامية: دراسة قرآنية**، ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦م.
- عبد الفتاح، سيف الدين. "حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، ضمن كتاب: **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجاً**، إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى، وسيف الدين عبدالفتاح، د.ط. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠م.
- عبد الواحد، شكرية حمود. **منهج القرآن الكريم في التربية الفكرية**، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية العلوم الإسلامية، ٢٠١٤م.
- العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، د.ط، القاهرة: دار العلم والثقافة، د.ت.
- العسكري، أبو هلال. **الوجوه والنظائر**. تحقيق: محمد عثمان، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧م.
- العطية، حامد. **نظام المعرفة ومنهج البحث في القرآن الكريم**، ط١، بغداد: مطبعة الزاهر، ٢٠٠٤م، بيروت: دار الأنوار، ٢٠٠٦م.
- عطية، محمد صالح. "المنهج المعرفي في القرآن الكريم"، **مجلة كلية العلوم الإسلامية**: جامعة بغداد، العدد: ١، ١٩٩٦م.
- العقاد، عباس محمود. **التفكير فريضة إسلامية**. ط٦، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٧م.
- ابن عقيل الحنبلي. **الواضح في أصول الفقه**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م.
- العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير**، ط١، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣م.
- العلواني، طه جابر. **معالم في المنهج القرآني**، ط١، مصر: دار السلام، ٢٠١٠م.

- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، ط١، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م.
- العلواني، طه جابر. **معالم في المنهج القرآني**، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، https: //bit.ly/381cdBF.
- عمر، إبراهيم أحمد. **العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام**، ط٣، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع: الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥م.
- عناية، غازي. "عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة"، ضمن كتاب: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير: نصر محمد عارف، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- عوام، محمد بن عبد السلام. **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين: دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، ط١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- غازي، محيي الدين. "منهج القرآن في تربية العقول: قراءة في كتاب حجج القرآن للعلامة الفراهي"، **مجلة الهند**، المجلد: ٦، الأعداد: ١-٤، الجزء الأول، ٢٠١٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. **إحياء علوم الدين**. ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لزين الدين أبي الفضل العراقي، ط١، لبنان: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**. اعتنى به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، ط١، السعودية: دار المنهاج، ٢٠١٩م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد. **ميزان العمل**. تحقيق: سليمان دنيا، ط١، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م.
- ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، سوريا: دار الفكر، د.ت.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، د.ط، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م.

- أبو الفضل، منى. "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات". ضمن كتاب: **المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**، ط١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**، ط٢، بيروت: دار الملاك، ١٩٩٨م.
- فكار، رشدي. **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، ط١، مصر: مكتبة وهبة، ١٩٨٢م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، ط٣، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٢م.
- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط، لبنان: مكتبة لبنان، د.ت.
- القاضي عبد الجبار. **الأصول الخمسة**. تحقيق: فيصل بدير عون، ط١، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٨م.
- القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.
- القرطبي، محمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، لبنان: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.
- قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، د.ط، القاهرة: دار الشروق، د.ت.
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ط٣٢، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م.
- قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط٦، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م.
- قطب، سيد. **مقومات التصور الإسلامي**، ط٥، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧م.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين بن محمد. **إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة**. تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦م.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين بن محمد. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، قدّم له وضبطه: علي بن حسن بن علي الحلبي الأثري. راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط١، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٦م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط٢، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩م.
- الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ط١، الرياض: مكتبة المؤيد، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، إعداد: عدنان درويش ومحمد المصري، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٩٩٨م.
- كوريم، سعاد. "**إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً**"، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العشرون، العدد: ٧٧، ٢٠١٤م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد. **تأويلات أهل السنة**. تحقيق: مجدي باسلوم، ط١، لبنان: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م.
- مجاهد، منتصر محمود. **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م.
- مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**، ط٤، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**. تحقيق: حسين القوتلي، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١م.
- محجوب، عباس. **أصول الفكر التربوي في الإسلام**، ط١، عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير، د.ت.
- محمود، زكي نجيب. **أسس التفكير العلمي**، د.ط، مصر: دار الشروق، د.ت.
- المحمودي، محمد سرحان. **مناهج البحث العلمي**. ط٣، صنعاء: دار الكتب، ٢٠١٩م.

- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥م.
- مشوش، صالح بن طاهر. "**مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم**"، مجلة نماء، السنة الأولى، العدد: ٢، ٢٠١٧م.
- المصطفى، مولاي. **عالمية المنهج القرآني**، موقع مغرس. https: //bit.ly/3y9kEFv.
- المطيعي، محمد بخيت. **حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول**، حاشية على كتاب: **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** للقاضي ناصر الدين البيضاوي. تأليف: جمال الدين عبد الرحيم الآسنوي، د.ط. مصر: عالم الكتب، ١٣٤٣هـ.
- مقلد، شعبان رمضان. "تأصيل المنهج التجريبي في القرآن الكريم"، **مجلة الدراسات العربية**، جامعة المنيا، ٢٠١٠م.
- مكانسي، عثمان. **كلمات في القرآن الكريم: الذوق**، موقع رابطة العلماء السوريين. https// :bit.ly3/ss7pfG.
- ملكاوي، فتحي حسن. "التفكير المنهجي وضرورته"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر** (إسلامية المعرفة سابقاً)، المجلد: ٧، العدد: ٢٨، ٢٠٠٢م.
- ملكاوي، فتحي حسن. "**المفارقة المنهجية ومرجعياتها الفكرية**". مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد: ٣٢، العدد: ٣، ٢٠١٩م.
- ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، ط١، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**. تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، د.ط، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- الموسوي، زينب حبيب. **مناهج البحث العلمي في ضوء النص القرآني**. رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ٢٠١٧م.
- ميارة، لمهابة محفوظ. "مفهوم الحجاج في القرآن الكريم: دراسة مصطلحية". **مجلة مجمع اللغة العربية**. دمشق، المجلد: ٨١، الجزء: ٣، ٢٠٠٦م.

- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**. ط١، بيروت: دار القلم. ١٩٧٥م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **العقيدة الإسلامية وأسسها**. ط٢، بيروت: دار القلم. ١٩٧٩م.
- ناصر، مجاهد. **منهج القرآن في إقامة الدليل والحجة**. رسالة ماجستير. جامعة النجاح الوطنية. كلية الدراسات العليا. ٢٠٠٣م.
- النجار، حنان. "أصول منهج البحث العلمي في القرآن والسنة ونماذج من تطبيقه في الفكر الإداري". **مجلة الشريعة والقانون**. جامعة الأزهر. العدد: ٤، ١٩٨٩م.
- النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**. تقديم: طه جابر العلواني. ط٣. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ٢٠٠٠م.
- الهيشان، محمود. **جوانب الفكر والتفكر في القرآن الكريم**. رسالة ماجستير. جامعة اليرموك. كلية الشريعة. ١٩٩٦م.
- الهيشان، محمود ومحمد ملكاوي. منهج القرآن في تنمية التفكير. **أبحاث اليرموك: سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**. جامعة اليرموك. ٢٠٠٢م.

الكشاف

أ

إبستمولوجيا: ٢١، ٣٠، ٣١، ٣٢، ١٨٥.

ابن تيمية: ٧٣، ٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠.

ابن عاشور: ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١.

اتباع الهوى: ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٨٧.

أخلاق: ٥١، ١٠٠، ١٠٤، ١٢٩، ١٣٢.

أخلاقيات البحث العلمي: ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٨٦.

إدراك: ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٨، ٦٠، ٦٩، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ١٦٩، ١٨٧، ١٨٩.

استدلال : ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨.

الاستدلال الحسي: ١٦٨.

الاستدلال العقلي: ١٦، ١٠٣، ١٦٨، ١٧٢.

الاستقامة: ٣٤.

استقراء: ١٣، ١٦، ١٩، ١٤٧، ١٦٧، ١٧٠.

الاستكبار: ١١٩.

استنباط: ١٥، ٥٥، ١٠٦، ١٦٣.

أسلوب الاستدلال: ١٦٢.

الأشاعرة: ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩.

الاعتبار: ١٠، ٢٤، ٢٥، ٤٠، ٨١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠.

اعتقاد: ١١٧، ١٧٧.

إقامة: ٣٢، ١١٦، ١٢١، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٦١.

الألباب: ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٦١ ٦٢، ٦٣، ٨٢، ٨٥، ١٢٩، ١٤٠، ١٦٧، ١٨٨.

الالتزام الأخلاقي: ١٠٤، ١٢٥.

الآلوسي: ٣٤، ٥٣، ٦٠، ٦٤، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١١١، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٧.

أمانة: ١٢٦، ١٢٨.

الأمانة العقلية القلبية: ١٢٨.

الأمانة العلمية: ١٢٨.

أولو الأبصار: ٨٥.

آيات: ١٧، ٣٦، ٥٢، ٥٥، ٦٣، ٧٨، ٩٥، ١٢٨، ١٣١، ١٣٦، ١٥٠، ١٥١، ١٦٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٩٠.

آيات الأحكام: ١٥١.

آيات الله: ٧٨، ٩٥، ١٣١، ١٣٦.

آيات إنسانية: ١٦٧.

آيات تشريعية: ١٨١، ١٨٢.

آيات قرآنية: ١٥، ١٦، ٥١، ٥٤، ٥٧، ١٣٥.

آيات كونية: ٥٥، ٨٨، ٩١، ٩٦، ١٥١، ١٦٧، ١٨١، ١٨٢.

آيات منهجية: ٥٦.

آية: ٢٨، ٦٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٢، ١٧٤.

ب

البحث العلمي: ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٥٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٩، ١١٩، ١٤١، ١٦١، ١٦٧، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧.

البرهان: ١٧، ١٠٩، ١٣١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٥، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٧١، ١٨٠، ١٨١.

بصائر: ٣٨، ٦٤، ٨٥، ٨٦.

البصر: ٨٣، ٨٤، ٨٦.

بصيرة: ٥٥، ٨٤، ٩٠.

البقاعي: ٥٣، ٥٤، ٦٠، ٨١، ٨٣، ٨٧، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٣٣، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧.

البينات: ٩٨.

البينة: ٨٥، ١٢٥، ١٥٤.

ت

التجربة: ٢٩، ٤٦، ٥٠، ١٦٥، ١٧١.

التجربة الحسية: ٢٩.

التجرد: ١٠٨، ١١٧، ١٢١.

التحدي: ١١١، ١٧٧.

التحسين: ٧٢.

تدبر: ٧٩، ٨١، ١٣٧.

تذكر: ٧٦، ٨٣، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٥٨، ١٨٧.

تذكرة: ٩٧.

التربية: ١٩، ٢٠، ٤٧، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٦، ١٥٧، ١٨٦، ١٨٧.

التربية المنهجية : ٢٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٢، ١٢٠، ١٣٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٨٦، ١٨٧.

التزكية: ١٠٤.

تفقه: ٧٦، ٩٥، ١٨٧.

التفكر: ٤٦، ٥١، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٧، ٨٠، ٨٦، ٩١، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٥٢، ١٧٣.

التفكير: ٩، ١٢، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٧، ٧٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٧، ١٢٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٢، ١٤١، ١٥٨، ١٧٨، ١٨٥، ١٨٦.

التفكير العلمي: ٣١، ٤٦، ٤٧، ١٠٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٤١.

التفكير المنهجي: ٩، ١٢، ١٧، ٢٠، ٢٥، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٧، ٧٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٢٤، ١٣٢، ١٤١، ١٥٨، ١٨٥، ١٨٦.

التقبيح: ٦٥، ٧٠، ٧٢.

التقليد: ١٦، ١٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣١، ١٦٠، ١٨٨.

التقوى: ٦١، ٦٣، ٨١، ١١٦، ١٢٩، ١٨٨.

التمثيل: ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٦٢، ١٧٠.

التهكم: ١٥٦، ١٥٧.

ج

الجدال: ١٠٨، ١٠٩، ١٧٢.

الجدل: ١١١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٢، ١٧٠، ١٧٢.

ح

الحجاج: ١١١، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٧، ١٦٢، ١٧٢، ١٨٥، ١٨٣.

الحجة: ٩٣، ٤٥، ٥٨، ١٤١، ٢٤١، ٥٤١، ٦٤١، ٧٤١، ٨٤١، ٠٥١، ٣٥١، ٥٥١، ٦٥١، ٧٥١، ٠٦١، ١٦١، ٩٦١، ٠٨١.

الحجر: ٤٩، ٥٨.

الحس: ١٢، ٢٣، ٢٩، ٧٦، ٧٧، ٩٤، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٨٧، ١٨٩.

الحسن: ٥٠، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٩٨، ١٤٩، ١٨٩.

الحق: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤١، ٤٤، ٦١، ٦٣، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٩، ٩٤، ٩٨، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧.

الحلم: ٩٥.

الحوار: ١٤، ٢٢، ١٠٩، ١١٠، ١٤٩.

الحواس: ٤٧، ٥٧، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ١٥٨، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٧.

الحياد: ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٧، ١٢٥، ١٤٠، ١٥٢، ١٨٧.

الحيدة في الجدل: ١١١.

خ

خرق العادة: ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١.

خطاب حجاجي: ١٤٩.

د

الدلالة: ٧٣، ٩٣، ٨٥، ٣٨، ٤٨، ٥٨، ٧١١، ٠٤١، ٣٤١، ٤٤١، ٥٤١، ٦٤١، ٨٤١، ٠٥١، ٤٦١، ٧٦١، ١٨١، ٢٨١، ٠٩١.

الدليل: ١١، ١٢، ١٨، ٢٠، ٣٤، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٧٣، ١٠١، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٨، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٨.

ذ

الذاتية: ١٢٦، ١٢٧، ١٣٨.

ذكرىٰ: ٩٧.

ر

الرازي: ٢٧، ٣٤، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٨، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩١، ٩٢، ٩٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠.

الراغب الأصفهاني: ٢١، ٢٦، ٢٧، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٥، ٤٩، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٩٠، ٩٥، ١٠٥، ١١٣، ١٢٠، ١٢١، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٦، ١٦٧.

رشيد رضا: ٧٤، ١١٣، ١١٩، ١٢٦.

رؤية: ٩، ٢٣، ٤٨، ٧٧، ٩٢.

ز

الزجاج: ٣٦.

الزمخشري: ٥٣، ٥٤، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٨٠، ٨٣، ٨٧، ٩٥، ٩٧، ١٠٨، ١١٢، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٣.

س

سبيل: ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٧، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٩٤، ١٠٨، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٣، ١٥٧، ١٧٥.

سبيل الله: ٦٣، ٧٣.

السحر: ١٧٦، ١٧٩.

سلطان: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٥.

السلوك المنهجي: ١٢، ١٧، ٢٠، ٤٤، ١٠١، ١٠٣، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٨٧.

سماع: ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٩٤.
السمع: ٢٠، ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٩٢، ٩٧، ٩٩، ١٨٧.
سنن اجتماعية: ٨٩.
سنن الله: ٨٩.

ش

الشرعة: ٣٤، ٣٥.
شريعة: ٩، ١٩، ٣٤، ٤٦، ٩٦، ١١٩، ١٦٧.
الشعراوي: ٥٤، ٥٥، ٦٣، ٦٥، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٩٢، ٩٤، ٩٩، ١١١، ١١٤، ١٣٤، ١٣٩، ١٥١، ١٥٩، ١٦٣.
الشهادة: ١١٣، ١١٥، ١٦٥.

ص

الصدق: ٧٠، ٧٢، ١٢٨، ١٤٦، ١٥٢.
الصراط: ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ١٢٠.
الصراط المستقيم: ٣٥، ٣٦.

ط

طه جابر العلواني: ٢٦، ٢٧، ٤٣، ٦٩.
طه عبد الرحمن: ١٤٩.

ع

العبرة: ٦٠، ٨٧، ١١٧، ١٢٢، ١٣١، ١٥١، ١٦٦، ١٦٧.
العدل: ٧٢، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٦.
العقل: ٩، ١٠، ١١، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٢، ٨٣، ٨٧، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٥، ١١٩، ١٢٤، ١٢٨، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ١٧٧، ١٧٨، ١٨١، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٩.
العقلية العلمية: ١٧، ١٢٤.
العلم: ١٠، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٦٤، ٦٨، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ٩٨، ١٠٣، ١٠٤، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٦، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.
العلوم الاجتماعية: ٩، ١٣، ١٩٠.
العلوم الإنسانية: ١٠٠.
العلوم الضرورية: ٥٠.
العلوم الطبيعية – التجريبية: ٤٧.
العلوم النظرية: ٥٠.
العمليات العقلية: ١٢، ٩٣، ٩٨، ١٨٧.

غ

الغائب: ٥١، ٨٥، ١١٦، ١٦٩، ١٨٤، ١٨٦.
الغزالي: ٤٥، ٥٠، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ١٠٨، ١٦١، ١٧٦، ١٧٧.
الغيب: ٢٧، ٣٤، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٣، ٧٨، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩١، ٩٢، ٩٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٨.

ف

الفؤاد: ٦٤، ٩٤.

ق

القبح: ٧٢.
القلب: ٤٥، ٤٩، ٦٤، ٦٥، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٤، ٩٦،

٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٧، ١٨٢.
القوام: ١١٤، ١٢١.
القوامة: ١٢١.
القياس: ١٣، ١٦٧، ١٧٠.
القيام: ٢٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٨٧.
القيام للحق: ٢٠، ١٠٤، ١١٢، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨، ١٤٠، ١٨٧.
القيام لله: ١٠٧، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١٢١.
القيم: ٢٠، ٤٥، ٧١، ٩٨، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١١٢، ١١٣، ١١٩، ١٢٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٩، ١٦٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠.
القيم المنهجية: ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٩٠.

ك

الكبر: ١٢٥، ١٢٧.

ل

اللبّ: ٨٥، ٩٥.

م

الماتريدية: ٧٢.
الماورائيات الغيبية: ١٦٦.
المجادلة: ٩١، ١٤٨.
المحاجة: ٥٢، ١٤٩، ١٥٧.
المحاسبي: ٤٩، ٥٧.
محاكاة: ١٨٢.
المعجزة: ٢٠، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٢، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٠.
المعجزة الحسية: ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٩.
المحسوس: ٨٥، ٩٢، ٩٨، ١٦٤، ١٦٥، ١٧١، ١٧٤، ١٨٨، ١٨٩.
المُشاهَد: ٣٩، ٨٥، ٩٧، ٩٥١، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨.
مصدر المعرفة: ٢٨.
المعتزلة: ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ١٧٦.
المعرفة: ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٥٠، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٨٨، ٩٣، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧، ١٢٥، ١٣٥، ١٤٤، ١٦٥، ١٧٠، ١٧١، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٩.
المعرفة الحسية: ٣٨، ١٦٥.
المعرفة الطبيعية: ٢٩.
المعرفة العلمية: ٢٨، ٢٩، ٤٠.
المعقول: ٧٣، ٩٧، ٩٨.
منهاج: ٦٩.
منهج: ٩، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٨، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ١٠٠، ١٠٦، ١١٩، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٤، ١٥٧، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠.
المنهج الإبراهيمي: ١٦٨.
منهج الاستدلال: ١٢، ١٠٠، ١٤٢، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨.
المنهج الاستقرائي: ١٤.
المنهج الاستنباطي: ١٧٣.
منهج الاعتبار: ١٧٠، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩٠.
المنهج الاعتباري: ١٦٨، ١٨٤.
منهج البحث: ١٥، ١٩، ٢٢، ١٠٦، ١٦١، ١٦٧.
المنهج التجريبي: ٢٩، ١٦٠، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣.
منهج عقلي: ١٠، ٢٥، ١٧٠.
منهج علمي: ١٦، ٢٨، ١٦٧.

منهج فكري: ٣٧.
منهجية: ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٨، ٢٢، ٢٨، ٣٢، ٣٥، ٤٧، ٥٠، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ١٠٣، ١٠٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٥٨، ١٦٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦.
المنهجية العلمية: ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢١، ٣٤، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٣٢، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٦١، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٠.
مؤدئ المعجزة: ١٨٢.
موضوع المعرفة: ٣٣، ٣٩، ٨٨.
الموضوعية: ٣١، ٤٢، ١١٠، ١٢٥.
الميثودولوجيا: ٣٢، ١٢٥.
ن
النبوة: ٩٩، ١٤٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩.
النبي: ٧٤، ١٠٩، ١١١، ١١٨، ١٢٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٠.
نشاط معرفي: ١٠٣، ١٢٥.
النظر: ١٦، ٤٦، ٥٢، ٥٤، ٦٠، ٦٢، ٦٧، ٦٨، ٧٥، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٤، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠.
نظرية المعرفة: ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٩٣، ١٢٥.
النقل: ٦٦.
نموذج معرفي: ١٠.
هـ
الهوئ: ٢٠، ٤٩، ١٠٦، ١٠٧، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٢، ١٤٠، ١٨٧.
و
الوحي: ٤٣، ٤٨، ٦٦، ٦٧، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ١٠٤، ١٦٤، ١٨٩.



صـدر حديثـاً

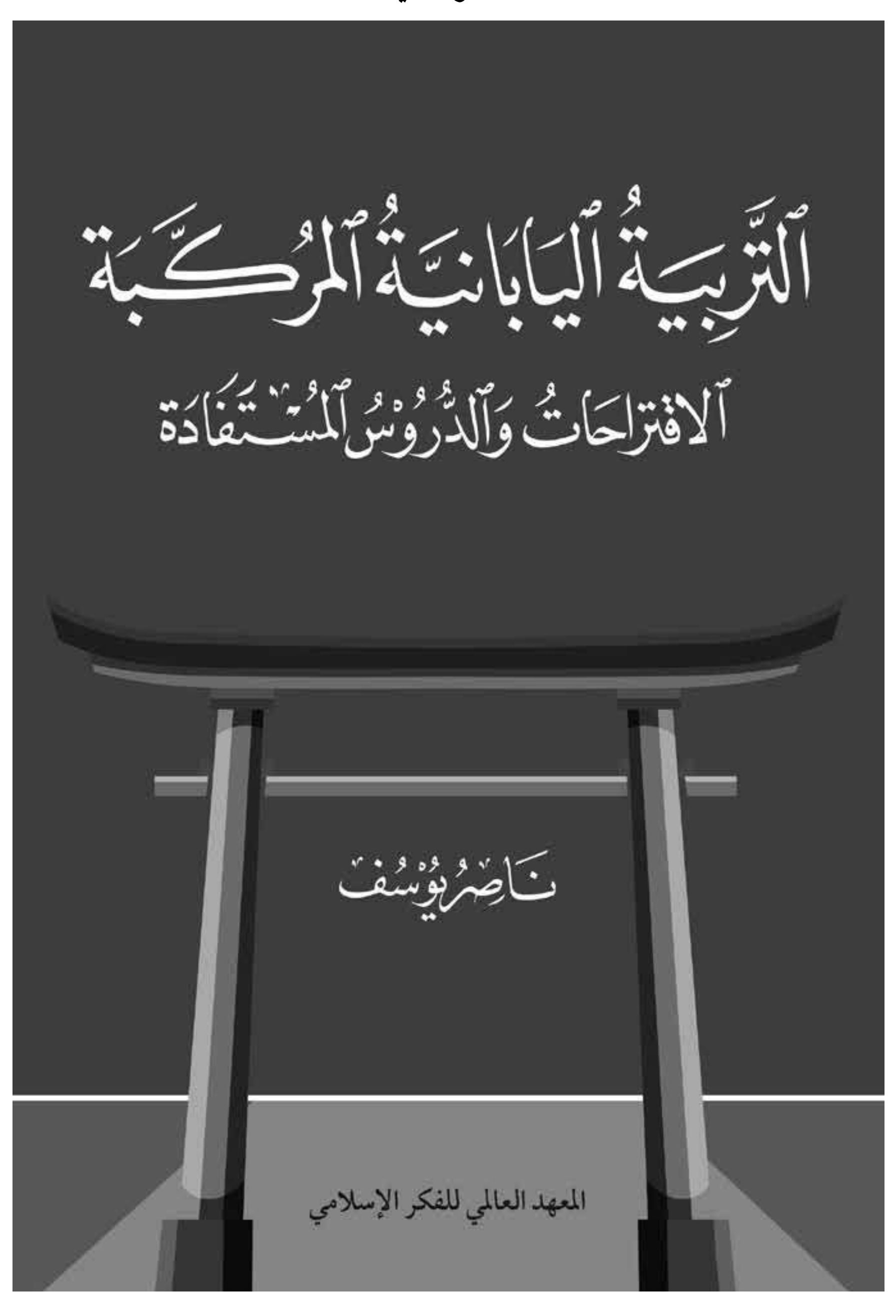
فِقهُ ٱلسِّيَاسَاتِ ٱلعَامَّةِ

نَحوَ دَولَةٍ وَمُجتَمَعِ الخَيرِ ٱلمُشتَرَكِ

جَمَالُ الحُمصِي

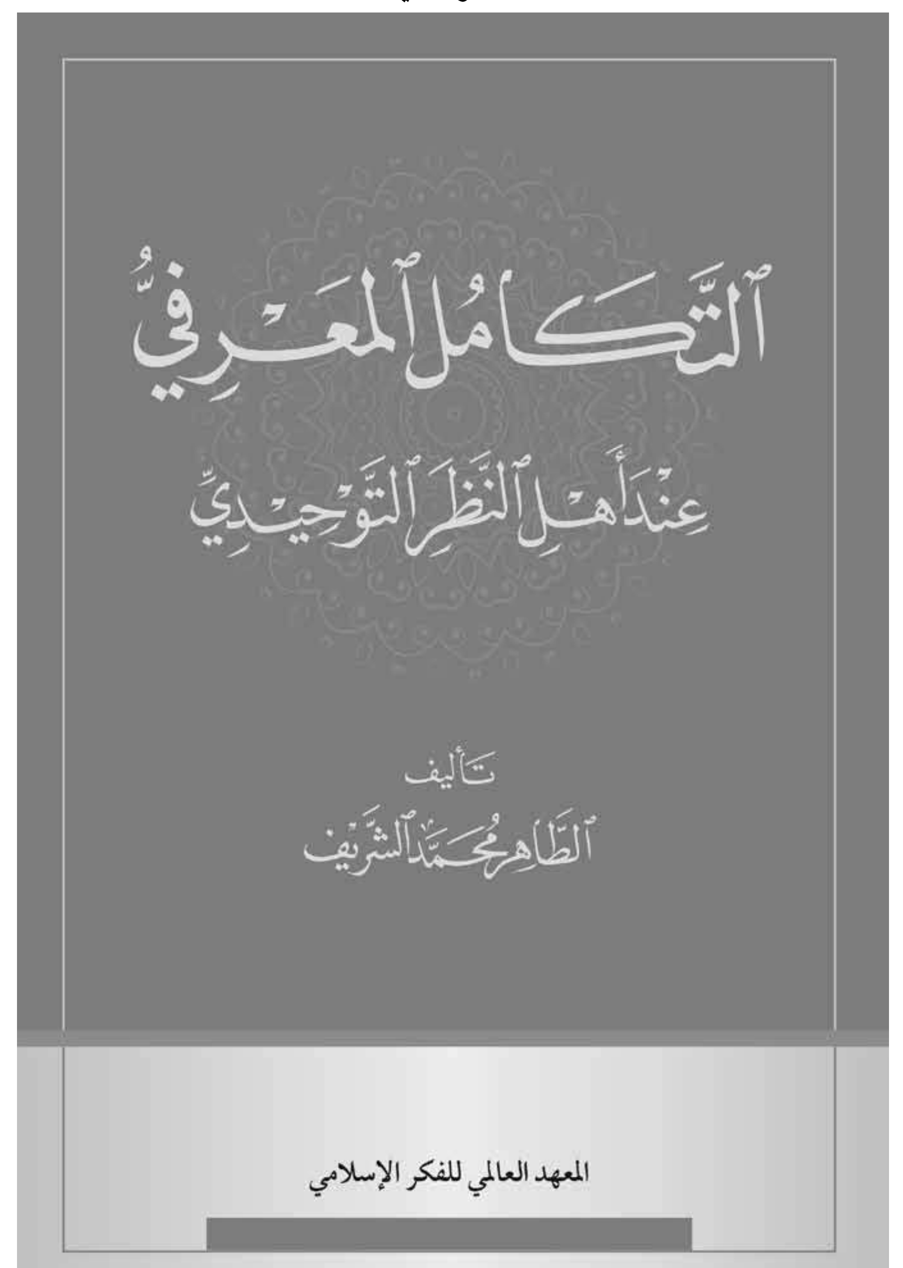
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صـدر حديثـاً

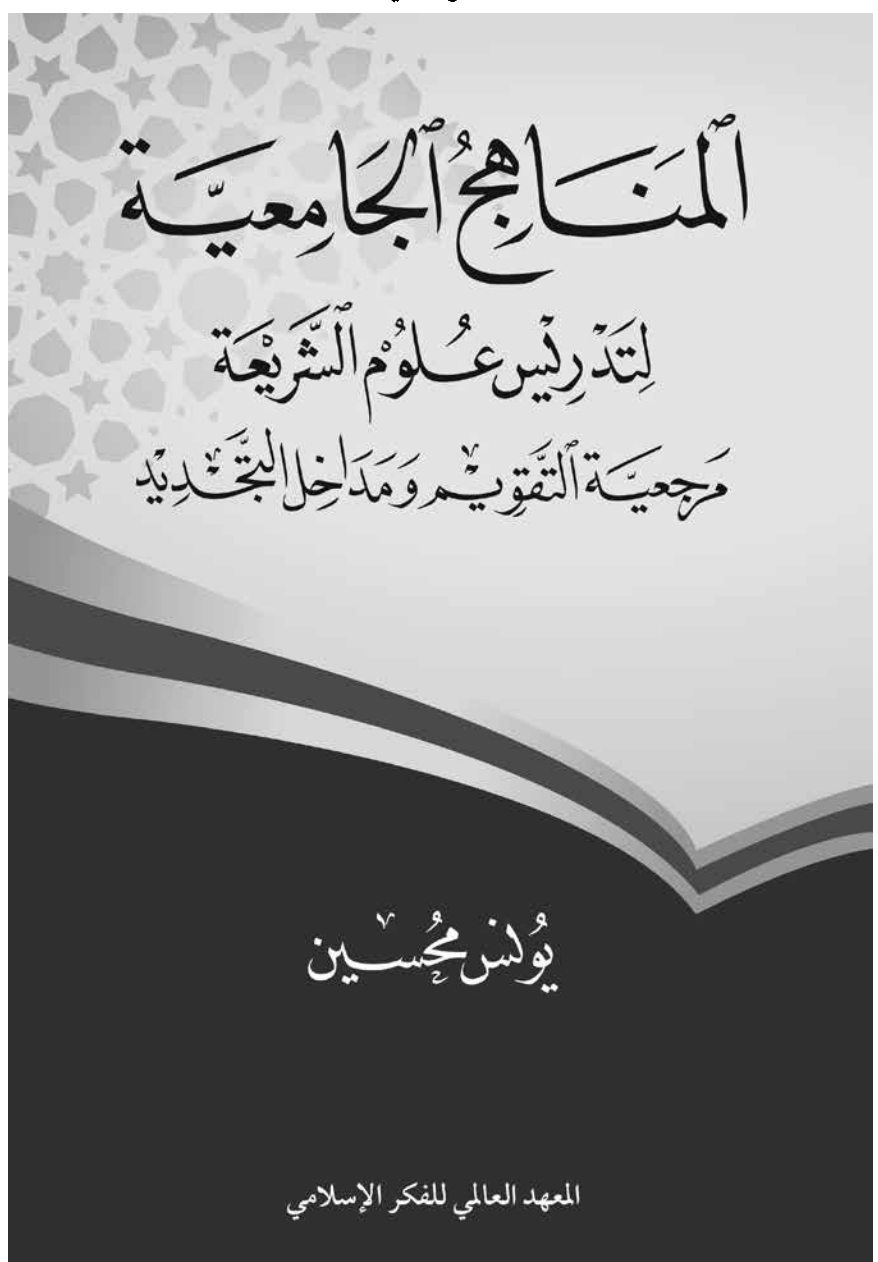


التربية اليابانية المركبة
الاقتراحات والدروس المستفادة
ناصر يوسف
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صـدر حديثـاً


التَّكَامُلُ المَعرِفيُّ
عِندَ أَهلِ النَّظَرِ التَّوحِيدِيِّ
تأليف
الطَّاهِر مُحَمَّد الشَّرِيف
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صـدر حديثـاً



المناهج الجامعية
لتدريس علوم الشريعة
مرجعية التقويم ومداخل التجديد
يونس محسين
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً



الرؤية الإسلامية للإنسان

الفاعلية والعقلانية والأخلاقية في القرآن الكريم

منى محمد عبد المنعم أبو الفضل

ترجمة

السيد محمد السيد عمر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي


المعهد العالمي للفكر الإسلامي
iiit
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT



هذا الكتاب

هو تكاملٌ مع الجهود التي تُعنى بقضية المنهجية في مواجهة التحديات الفكرية والمعرفية التي تواجه الأمة، كون المنهجية مرتكزاً رئيساً في تحقيق النهوض الحضاري المنشود. وقد عمل الكتاب على بيان أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم من خلال دراسة أهم المفاهيم القرآنية، التي ترتبط بمحاور ثلاثة، هي: التفكير المنهجي، والسلوك المنهجي، وقضية الدليل ومنهج الاستدلال.

وبيّن الكتاب ارتكاز المنهجية العلمية القرآنية في جانبها الفكري على خطاب العقل، والحث على إعماله في مختلف المجالات المعرفية، إلى جانب تفعيل الحواس في إطار مزدوج (حسي-عقلي). في حين ترتكز المنهجية القرآنية في جانبها السلوكي على الالتزام بمفاهيم أخلاقية عديدة أهمها القيام للحق وترك اتّباع الهوى، ثم إن القرآن الكريم يوظف كلًّا من المبادئ الفكرية والسلوكية في قضية بناء الدليل بوصفه أهم الأصول المنهجية، وفي التأسيس لمنهج استدلالي فريد، هو منهج الاعتبار القرآني.

وتناول الكتاب في سياق ذلك توضيح المراد من أهم المفاهيم المرتبطة بالمنهجية والتأصيل للعديد منها، إلى جانب التعرض لمسائل فكرية إسلامية مهمة كالوحي والمعجزات، وبيان مكانتها من المنهجية العلمية في القرآن الكريم






ISBN 978-1-56564-846-3